

История средневековой еврейской философии

Исаак Хусик

A History of Mediaeval Jewish Philosophy

Isaac Husik



Project Gutenberg

Электронная книга проекта "Гутенберг" по истории средневековой еврейской философии

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: История средневековой еврейской философии

Автор: Исаак Хусик

Дата выхода: 17 января 2009 г. [Электронная книга № 27821]

Последнее обновление: 4 января 2021 г.

Язык: Английский

В титрах: Продюсерами выступили Барбара Тозиер, Билл Тозиер, Мередит Бах, и команда онлайн-корректоров по адресу <https://www.pgdp.net>

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА "ЭЛЕКТРОННАЯ КНИГА ГУТЕНБЕРГА По ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ" ***

Примечание переписчика:

Эта версия текста содержит ряд символов Юникода. Эти символы могут не отображаться, если в качестве кодировки не выбран Юникод (обычно находится в меню Вид / Страница) или не установлены нужные шрифты.

Английские транслитерации греческих и ивритских слов можно просмотреть, наведя указатель мыши на слово.

Перевернутый апостроф (`) используется в этой книге для обозначения горлового айина, встречающегося в иврите и арабском.

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

АВТОР АЙЗЕК ХУСИК, А.М., доктор философии
ДОЦЕНТ ФИЛОСОФИИ В УНИВЕРСИТЕТЕ
ПЕНСИЛЬВАНИИ

New York

КОМПАНИЯ МАКМИЛЛАНА
1916

Все права защищены

Авторское право, 1916 г.
Компанией MACMILLAN,
Настроено и напечатано электротипом. Опубликовано в октябре 1916 года.

Эта книга выпущена компанией Macmillan Company совместно с Еврейским издательским обществом Америки.

ТО СОЛОМОНУ СОЛИСУ КОЭНУ, доктору медицины, В ЗНАК БЛАГОДАРНОСТИ И УВАЖЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Не нужно никаких оправданий для того, чтобы представить английскому читателю Историю средневековой еврейской философии. Английский язык, достаточно бедный книгами по еврейской истории и литературе, едва ли вообще может похвастаться чем-либо в области еврейской философии. В Еврейской энциклопедии нет статьи о еврейской философии, как нет ее и в одиннадцатом издании Британской энциклопедии. В "Энциклопедии религии и этики" Гастингса будет краткая статья на эту тему, написанная добросовестным и способным пером доктора Генри Малтера, но из книг там ничего нет. Но хотя это вызвано несколькими причинами, главная из которых, возможно, заключается в том, что англоговорящие люди в

целом и американцы в частности больше интересуются положительными фактами, чем предварительными спекуляциями, конкретными исследованиями, чем абстрактным теоретизированием, — есть достаточно признаков того, что и здесь грядут перемены, и во многих сферах мы призваны исследовать наши основы с целью сделать нашу надстройку глубокой и надежной, а также широкой и всесторонней. И это не что иное, как философия. К счастью, в этой стране растет число философских исследований, и не одна отрасль литературного творчества начинает ощущать их влияние. И с увеличением количества книг и исследований по истории евреев приходит осознание того факта, что философское и рационалистическое движение среди евреев в средние века заслуживает изучения, поскольку оно оказало влияние на формирование иудаизма как религии и как теологической и этической системы.

Но не только английского языка по-прежнему не хватает в общей истории средневековой еврейской философии, немецкий, французский и итальянский языки не лучше в этом отношении. Ибо, хотя верно, что за пределами ивритских и арабских источников немецкие книги и монографии являются *непременным* условием для студента, желающего исследовать философское движение в средневековом еврействе, и настоящий автор очень многим обязан исследованиям таких людей, как Джоэл, Гуттман, Кауфман и другие, тем не менее остается правдой, что пока нет полной истории предмета для студента или широкого читателя. Немецкие писатели проделали тщательную и выдающуюся работу по изложению отдельных мыслителей и проблем, они собрали полную и подробную библиографию еврейских философских трудов в печатном и рукописном виде, они отредактировали, перевели и прокомментировали наиболее важные философские тексты. Франция также внесла важный вклад в эти фундаментальные начинания, но по какой-то причине ни та, ни другая до сих пор не предприняли попытки представить результаты своих исследований широкому кругу студентов и читателей, не имеющих отношения к техническим наукам.

То, что было опущено немецкими, французскими и англоязычными авторами, было выполнено ученым, писавшим на иврите. Доктор С. Бернфельд написал на иврите под названием "Даат Элохим" (Познание Бога) читаемый очерк еврейской религиозной философии от библейских времен до "Ахад Хаама". Немецкий ученый (сейчас в Америке), доктор Дэвид Ноймарк из Цинциннати, предпринял в очень широком масштабе Историю еврейской философии в средние века, о которой в двух вышедших к настоящему времени томах было сделано только начало.

Настоящий автор по предложению Издательского комитета Еврейского издательского общества Америки взялся написать историю средневековой еврейской рационалистической философии в одном томе - историю, которая понравится как ученому, так и интеллигентному нетехническому читателю. Рассматривая только рационалистическую школу, я не включил ничего, что имеет отношение к мистицизму или каббале. В моей попытке угодить ученому и непрофессионалу, боюсь, мне не удалось удовлетворить ни того, ни другого.

Профессиональный студент пропустит заученные заметки и цитаты из оригинальных отрывков на языке их авторов. Обычный читатель часто будет утомлен схоластическим тоном проблем, а также манерой обсуждения и аргументации. И все же я не могу не чувствовать, что это пойдет на пользу обоим классам — один получит меньше, другой больше, чем он хочет. Последний найдет в пустыне оазисы, где он сможет освежиться и отдохнуть, а первый найдет в примечаниях и библиографии ссылки на источники и технические статьи, где ему больше понравится.

В исторической и разъяснительной работе такого рода не так уж много места для оригинальности, особенно потому, что я верю в объективное написание истории. Я не пытался прочесть в средневековых мыслителях современные идеи, которые были им чужды. Я попытался интерпретировать их идеи с их собственной точки зрения, определяемой их историей и окружением, а также литературными источниками, религиозными и философскими, под влиянием которых они возникли. Я основал свою книгу на изучении оригинальных источников, где они были доступны, — и это относится ко всем рассмотренным авторам, за исключением двух караимов, Джозефа аль-Басира и Иешуа бен Иуды, где мне пришлось довольствоваться вторичными источниками и несколькими фрагментами оригинальных текстов. В остальном я постарался рассказать свою историю так просто, как только мог, и надеюсь, что читатель воспримет книгу в том духе, в каком она предлагается, — как объективное и не слишком критическое изложение еврейской рационалистической мысли средневековья.

Моя задача не была бы выполнена, если бы я не выразил своих обязательств перед Издательским комитетом Еврейского издательского общества Америки, поддержке которого я обязан этим импульсом, но для которого эта книга не была бы написана, и чья материальная помощь позволила издателям выпустить книгу, столь привлекательную в типографском отношении.

Исаак Хусик.

филадельфия,

Июль 1916 года.

Содержание

	Страница
Предисловия	vii
Введение	xiii
ГЛАВА	
I. Исаак Израэль	1
II. Давид бен Мерван Аль Мукаммас	17
III. Саадия бен Джозеф Аль-Файюми	23
IV. Джозеф Аль-Басир и Иешуа бен Иуда	48
против. Соломон Ибн Габироль	59
VI. Бахья Ибн Пакуда	80
VII. Псевдо-Бахья	106

.VIII. Авраам Бар Хийя	114
.IX. Джозеф Ибн Цаддик	125
X. Иуда Галеви	150
XI. Моисей и Авраам Ибн Эзра	184
XII. Авраам Ибн Дауд	197
XIII. Моисей Маймонид	236
XIV. Хиллель бен Самуил	312
XV. Levi ben Gerson	328
XVI. Аарон бен Илия из Никомедии	362
XVII. Хасдай бен Авраам Крескас	388
XVIII. Джозеф Альбо	406
Заключение	428
Библиография	433
Примечания	439
Список библейских и раввинских отрывков	449
Указатель	451

Введение

Философское движение в средневековом еврействе было результатом желания и необходимости, которые ощущали лидеры еврейской мысли, примирить два, казалось бы, независимых источника истины. В средние века среди евреев, а также среди христиан и мусульман двумя источниками знания или истины, которые ясно присутствовали в умах мыслящих людей, каждый из которых претендовал на признание, были религиозные мнения, воплощенные в богооткровенных документах, с одной стороны, и философские и научные суждения и аргументы, результаты независимого рационального размышления, с другой. Откровение и разум, религия и философия, вера и знание, авторитет и независимое размышление - вот различные выражения дуализма средневековой мысли, который философы и теологи того времени пытались свести к монизму или единству.

Давайте более подробно рассмотрим характер и содержание этих двух элементов в интеллектуальном горизонте средневекового еврейства. На стороне откровения, религии, авторитета у нас есть Библия, Мишна, Талмуд. Библия была письменным законом и буквально представляла слово Божье, открытое законодателю и пророку; Талмуд (включая Мишну) был устным законом, воплощавшим неписанный комментарий к словам Закона, равно аутентичный последнему, одновременный ему в откровении, хотя и не был записан много веков спустя и до тех пор передавался из уст в уста; следовательно, его достоверность и принятие зависело от традиции и веры в традицию. Таким образом, авторитет для раввинитов был двояким: авторитет прямого слова Божьего, которое было записано сразу после передачи и в отношении которого,

следовательно, не могло быть никаких сомнений; и авторитет косвенного слова Божьего, передававшегося устно на протяжении многих поколений, прежде чем оно было записано, что требовало веры в традицию. Караимская традиция была отвергнута, и осталась только вера в слова Библии.

На стороне разума выступало, во-первых, требование свидетельства органов чувств, а во-вторых, обоснованность логического вывода, определяемого демонстрацией и силлогистическим доказательством. Это не означает, что еврейские мыслители средневековья разработали без посторонней помощи систему мышления и *мировоззрение*, основанное исключительно на их собственных наблюдениях и логических рассуждениях, а затем обнаружили, что приобретенный таким образом взгляд на мир противостоит религии Библии и Талмуда, которые, таким образом, требуют корректировки и примирения. Нет! Так называемые требования разума возникли не сами по себе, и, с другой стороны, отношения между философией и религией не были полностью противоположными. Прежде всего, чтобы обсудить последний момент, отметим, что учения Библии и Талмуда были не совсем ясны по очень многим вопросам. Отрывки из религиозных документов иудаизма могут быть процитированы в связи с данной проблемой как *за*, так и *против*. Таким образом, в вопросе о свободе воли можно было бы возразить, с одной стороны, что человек должен быть свободен определять свое поведение, поскольку в противном случае не было бы смысла давать ему заповеди и запреты. И кроме того, в пользу свободы можно было бы процитировать прямое утверждение из Второзакония 30, 19: "Призываю небо и землю в свидетели против тебя сегодня, что Я предложил тебе жизнь и смерть, благословение и проклятие; итак избери жизнь, чтобы жить тебе и потомству твоему". Но, с другой стороны, столь же возможно было найти библейские утверждения, ясно указывающие на то, что Бог предопределяет, как человек должен вести себя в том или ином случае. Таким образом, сердце фараона ожесточилось из-за того, что он не позволил сынам Израилевым выйти из Египта, как мы читаем в книге Исход 7, 3: "И Я ожесточу сердце фараона и умножу знамения Мои и чудеса Мои в земле Египетской. Но фараон не послушает тебя, и я наложу руку мою на Египет и выведу воинство мое, народ мой, сынов Израилевых, из земли Египетской великими судами". Аналогично в случае с Сигоном, царем Есевона, мы читаем во Второзаконии 2, 30: "Но Сигон, царь Есевона, не позволил нам пройти мимо него, ибо Господь, Бог твой, ожесточил дух его и сделал сердце его упрямым, чтобы предать его в руки твои, как сегодня". И это верно не только для языческих царей, Ахав, царь Израиля, был точно так же соблазнен божественным наущением, согласно I Царств 22, 20: "И сказал Господь: кто соблазнит Ахава, чтобы он пошел и пал в Рамофе Галаадском?"

Дело в том, что Библия не является систематической книгой, а принципы и проблемы не сформулированы четко и строго даже в области этики, которая является ее сильной стороной. Следовательно, здесь речь шла не о противопоставлении Библии и философии, или авторитета и разума. Требовался скорее рациональный анализ проблемы по существу, а затем попытка показать, что противоречащие друг другу отрывки из Священных Писаний можно интерпретировать таким образом, чтобы они гармонизировали друг с другом и с результатами рациональных рассуждений. Безусловно, считалось, что доктрина свободы является фундаментальной для духа иудаизма, и философский анализ приводил к тому же результату, хотя и в иной форме, иногда опасно приближаясь к полному детерминизму, как у Хасдая Крескаса.^[1]

Если такое сомнение было возможно в этической проблеме, где, как можно было бы предположить, Библия была бы откровенна, то неопределенность была еще больше в чисто метафизических вопросах, которые как таковые действительно были чужды ее предназначению как книги по религии и этике. Хотя было ясно, что Библия учит о существовании Бога как творца вселенной и человека как наделенного душой, очевидно, что из нее трудно извлечь строгую и подробную теорию относительно природы Бога, способа сотворения мира, природы души и ее отношения к человеку и Богу. До тех пор, пока евреи были эгоцентричны и не вступали в тесный контакт с инопланетной цивилизацией философского толка, необходимости в тщательно продуманной и последовательной теории по всем предложенным вопросам не ощущалось. Таким образом, в талмудической литературе мы имеем довольно много рассуждений о Боге и человеке. Но они едва ли могут претендовать на рационализм или философичность, а тем более на последовательность. Более того, в самой Библии мы имеем по меньшей мере две книги, в которых предпринимается попытка антидогматического рассмотрения этических проблем. В книге Иова поднимается вопрос о том, имеет ли земная судьба человека какое-либо отношение к его моральному и духовному поведению. Экклезиаст не может решить, стоит ли жить и как извлечь из этого максимум пользы, когда человек обнаруживает, что он жив, будь то в поисках мудрости или в погоне за удовольствиями. Но и здесь Иов - длинная поэма, и аргументация продвигается не очень быстро и не очень далеко. Экклезиаст скорее бессвязен, чем аналитичен, и в целом в основном негативен. Талмудисты были явно озадачены своим отношением к обеим книгам, задавались вопросом, существовал ли Иов на самом деле или это была всего лишь фантазия, и всерьез подумывали об исключении Экклезиаста из канона. Но эти попытки подвергнуть сомнению смысл жизни не имели дальнейших результатов. Они не привели, как в случае с греческими софистами, к Сократу, Платону или Аристотелю. Филон в Александрии и Маймонид в Фостате были продуктами не только Библии и Талмуда, но и сочетания гебраизма и эллинизма, чистого в случае Филона, смешанного с духом ислама у Маймонида.

И это подводит нас ко второму пункту, упомянутому выше, - природе и содержанию того, что в средние века приписывалось разуму. На самом деле это снова был набор документов. Библия и Талмуд были документами откровения, Аристотель был документом разума. Каждый из них был высшим в своей сфере, и необходимо приложить все усилия, чтобы привести их в согласие, ибо как в откровении нельзя сомневаться, так и в гарантированных результатах разума. Но не все, что претендует на звание вывода разума, обязательно является таковым на самом деле, поскольку, с другой стороны, документы веры подвержены интерпретации и могут означать нечто иное, чем кажется на поверхности.

То, что Библия имеет эзотерическое значение помимо буквального, имеет свой источник в самом Талмуде. Там содержится ссылка на мистическую доктрину творения, известную как "Маасе Берешит", и доктрину божественной колесницы, называемую "Маасе Меркаба".[2] Точная природа этих учений неизвестна, поскольку сам Талмуд запрещает передавать это мистическое знание кому-либо, кроме посвященных, то есть тем, кто показывает себя достойным; и никогда более чем одному или двум одновременно.[3] Но из названий этих доктрин ясно, что они сосредоточены на истории сотворения мира в Книге Бытия и рассказе о божественной колеснице в книге Иезекииля, главах первой и десятой. Кроме того, Халака и Агада полны интерпретаций библейских текстов, которые очень далеки от буквального понимания и имеют мало общего с контекстом. Более того, верования, бытовавшие среди евреев Александрии в первом веке до нашей эры, нашли свое отражение в средневековом

еврействе, согласно которым философская литература греков изначально была заимствована или украдена у евреев, которые потеряли ее во времена бурь и стрессов.[4] В таком случае считалось, что сама Библия не может быть без некоторых отсылок к философским доктринам. То, что Библия четко не учит философии, объясняется тем фактом, что она была предназначена для спасения всех людей, как простых, так и мудрых, женщин и детей, а также взрослых мужчин. Для них достаточно, чтобы они знали определенные религиозные истины, доступные их пониманию, и вели себя в соответствии с законами добра и праведности. Строго философская книга была бы им недоступна, и они остались бы без руководства в жизни. Но более интеллектуальным и амбициозным людям не просто разрешено, более того, они обязаны исследовать Священные Писания в поисках более глубоких истин, содержащихся в них, истин, родственных философским доктринам, встречающимся в греческой литературе; и последнее поможет им правильно понять Библию. Таким образом, изучение философии и подготовительных к ней наук, логики, математики и физики, стало обязанностью; и таким образом, мы были готовы подходить к Священным Писаниям и интерпретировать их философским образом. Таким образом, изучение средневекового еврейского рационализма имеет две стороны: анализ метафизических, этических и психологических проблем и применение этих исследований к толкованию Священного Писания.

Теперь давайте внимательнее взглянем на рационалистическую или философскую литературу, наследниками которой стали евреи в средние века. В 529 году н.э. греческие философские школы в Афинах были закрыты по приказу императора Юстиниана. Это, однако, не привело к исчезновению влияния греческой мысли в мире. Ибо, хотя Запад постепенно приходил к интеллектуальный упадок из-за падения Рима и последовавших за ним нашествий варваров, на Востоке появились признаки прогресса, которым, вначале слабым, было суждено в течение нескольких столетий осветить всю Европу своими просветляющими лучами.

Задолго до 529 года, даты закрытия греческих школ, греческое влияние распространилось на Восток, в Азию и Африку.[5] Все движение восходит ко временам Александра Македонского и победам, одержанным им на Востоке. С этого времени греки поселились в Азии и Африке и принесли с собой греческие нравы, греческий язык, греческие искусства и науки. Александрия, столица Птолемея в Египте после смерти Александра, и Антиохия, столица Сирии при империи Селевкидов, были хорошо известными центрами греческой учености.

Когда в 64 году до н.э. Сирия сменила хозяев и стала римской провинцией, форма ее цивилизации не изменилась, а введение христианства привело к распространению влияния греков и их языка в Месопотамию за Евфратом. Христианам в Сирии приходилось изучать греческий язык, чтобы понимать Священные Писания Ветхого и Нового Заветов, постановления и каноны церковных соборов и труды Отцов Церкви. Помимо религии и Церкви, сирийских христиан интересовали свободные искусства и науки, которыми так славились греки, и в церковных центрах были созданы школы, где изучались философия, математика и медицина. Эти отрасли знаний были представлены в греческой литературе, и поэтому произведения, посвященные этим предметам, должны были быть переведены на сирийский язык для тех, кто не знал греческого. Аристотель был авторитетом в философии, Гиппократ и Гален - в медицине.

Старейшая из этих школ находилась в Эдессе в Месопотамии, основанная в 363 году святым Ефремом Нисибисским. Она была закрыта в 489 году, и учителя мигрировали в Персию, где прославились две другие школы, одна в Нисибисе, а другая в Гандисапоре. Третья философская

школа среди христиан-якобитов или монофизитов была связана с монастырем Киннесрин на левом берегу Евфрата, который прославился как центр изучения греческого языка в начале седьмого века.

На смену христианству на Востоке пришло мусульманство, и это изменение привело к еще большему распространению греческих исследований среди сирийцев. Мусульманские халифы нанимали сирийцев в качестве врачей. Особенно это касалось династии Аббасидов, пришедшей к власти в 750 году. Когда они унаследовали халифат, они возвели сирийцев-несторианцев на важные должности, и последние под покровительством своих хозяев продолжили изучение греческой науки и философии и перевели эти труды на сирийский и арабский языки. Среди переведенных авторов были Гиппократ и Гален в медицине, Евклид, Архимед и Птолемей в математике и астрономии, а также Аристотель, Теофраст и Александр Афродизийский в философии. Во многих случаях греческие тексты не были переведены непосредственно на арабский, но поскольку переводчиками были сирийцы, версии были переведены сначала на сирийский, а затем с сирийского на арабский. Таким образом, сирийские христиане были посредниками между греками и арабами. Последние, однако, с течением времени намного превзошли своих сирийских учителей, развили важные философские школы, стали учителями евреев и с помощью последних внедрили греческую философию, а также свое собственное ее развитие в христианскую Европу в начале XIII века.

Теперь мы видим, что импульс к философствованию пришел от греков, — и не просто импульс, но материал, суть, а также метод и терминология. В трудах аристотеля мы находим развитую целую систему мышления. Нет ни одной отрасли знания, имеющей дело с фундаментальными принципами, которая не была бы там представлена. Прежде всего, Аристотель стоит особняком как первооткрыватель органа мышления, инструмента, которым все мы пользуемся в наших рассуждениях и рефлексии; он является первым формулировщиком науки и искусства логики. Кроме того, он рассматривает принципы природы и природные явления в "Физике" и "Трактате о Небесах". Он обсуждает природу души, чувств и интеллекта в своей "Психологии". В "Истории животных" и других второстепенных работах мы рассматриваем биологию. В "Никомаховой и эвдемианской этике" он анализирует значение добродетели, дает список и классификацию добродетелей и обсуждает *высшее благо* или цель человеческой жизни. Наконец, в Метафизике мы имеем анализ фундаментальных понятий бытия, природы реальности и Бога.

Евреи не получили всего этого в чистоте по разным причинам. Во-первых, евреи лишь постепенно познакомились с богатым материалом Аристотеля. Мы уверены, что Авраам Ибн Дауд, предшественник Маймонида, был хорошо знаком с идеями Аристотеля; и те, кто пришел после него, например Маймонид, Герсонид, Хасдай Крескас, ясно показывают, что они были глубокими исследователями идей, представленных в трудах стагирита. Но в более ранних работах Исаака Израэля, Саадии, Иосифа Ибн Цаддика, Габироля, Бахьи Ибн Пакуды, Иуды Халеви нет таких же свидетельств. Они переняли идеи и принципы Аристотеля, но они также впитали идеи и концепции из других школ, как греческих, так и арабских, и бессознательно объединили их.

Другое объяснение редкости полного и неподдельного Аристотеля среди еврейских мыслителей средневековья заключается в том, что люди в те дни были очень некритичны в вопросе исторических фактов и взаимосвязей. Историческая и литературная критика была совершенно неизвестна, и Аристотелю приписывался ряд работ, которые ему не принадлежали

и которые были чужды по духу его образу мышления. Они исходили из другой школы мысли с другими предпосылками. Я имею в виду трактат под названием "Теология Аристотеля", [6] и известный как "Liber de Causis". [7] Оба были приписаны Аристотелю в средние века как евреями, так и арабами, но недавно было показано [8] что первое представляет собой выдержки из трудов Плотина, главы Неоплатонической философской школы, в то время как последняя заимствована из трактата Прокла, неоплатониста более позднего времени.

Наконец, третья причина рассматриваемого явления заключается в том, что евреи были учениками арабов и последовали их примеру в адаптации греческой мысли к своим собственным интеллектуальным и духовным потребностям. Поэтому так получилось, что даже в случае с Авраамом Ибн Даудом, Маймонидам и Герсонидом, которые, без сомнения, были хорошо осведомлены об аристотелевской мысли и испытывали не просто восхищение, но и почтение к философу из Стагиры, мы замечаем, что вместо чтения работ самого Аристотеля они предпочли или были вынуждены, в зависимости от обстоятельств, обратиться к трудам Альфараби, Авиценны и Аверроэса за информацией о взглядах философа. В случае с Герсонидами это легко объясняется. Похоже, он не умел читать ни на латыни, ни на арабском [9] и перевода текста Аристотеля на иврит не было. Аверроэс занял в четырнадцатом веке место греческого философа, и вместо чтения Аристотеля все студенты читали труды Комментатора, как называли Аверроэса. Конечно, само отсутствие перевода текста Аристотеля на иврит доказывает, что даже среди тех, кто читал по-арабски, спрос на текст Аристотеля был невелик, и предпочтение отдавалось работам переводчиков, составителей сборников и комментаторов, таких как Альфараби и Авиценна. И это помогает нам понять, почему Ибн Дауд и Маймонид, которые не только читали по-арабски, но и писали свои философские труды на арабском языке, отдавали одинаковое предпочтение Аристотелю из вторых рук. Одной из причин, возможно, было отсутствие исторической и литературной критики, о которой говорилось выше, а другой - сложность арабских переводов Аристотеля. Аристотеля трудно перевести на любой язык из-за его специфической технической терминологии; и трудность значительно усиливалась тем фактом, что сирийский язык во многих случаях стоял между греческим и арабским оригиналами, и, во-вторых, из-за большого различия между семитским языком и его индоевропейским оригиналом. Возможно, это сделало копии текста Аристотеля редкими и постепенно привело к их неиспользованию. Огромный авторитет, который приобрели такие имена, как Альфараби, Авиценна и Аверроэс, еще больше укрепил их репутацию признанных толкователей аристотелевской доктрины.

Среди арабов самым ранним разделением, основанным на теоретическом вопросе, было разделение на партии, известные как "Кадария" и "Джабария". [10] Проблема, которая была причиной этого различия, заключалась в проблеме свободы воли и детерминизма. Ортодоксальный ислам одобрял идею о том, что человек полностью зависит от божественной воли и что не только его судьба, но и его поведение предопределено, и его собственная воля не имеет значения. Таково было распространенное мнение, хотя что касается Корана, то этот вопрос не может быть решен так или иначе, поскольку он не последователен в своей позиции, и можно привести множество аргументов в пользу любого мнения. Идея детерминизма, однако, казалась отвратительной многим умам, которые не могли примирить это со своими представлениями о награде и наказании и справедливости Божьей. Как возможно, чтобы праведный Бог заставлял человека действовать определенным образом, а затем наказывал его за это? Отсюда и секта "Кадария", которые выступали за свободу воли. Джабария были детерминистами.

Это разделение восходит к очень раннему периоду, предшествовавшему распространению философии аристотеля среди арабов, и, следовательно, обязано своим возникновением не разуму в противовес религиозной догме, а благочестивому стремлению ясно понять религиозный взгляд на столь важный вопрос.

Из Кадарии и в противовес аристотелевскому движению, которое тем временем набирало силу, развилась школа теологов, известная как "Мутакаллимун". Они были первыми среди арабов, кто сознательно выдвинул разум в качестве источника знаний в дополнение к авторитету Корана и "Сунны", или традиции. Они не были вольнодумцами, и их целью не было выступать против ортодоксии как таковой. Напротив, их целью было очистить веру, освободив ее от таких элементов, которые затемняли в их сознании чистоту монотеистического догмата и справедливость Бога. Они начали с того места, где остановилась Кадария, и пошли дальше. Как школа оппозиции, их усилия были направлены на доказательство сотворения мира, индивидуального провидения, реальности чудес в противовес "философам", *то есть* аристотелианцам, которые придерживались вечности движения, отрицали знание Богом частных и настаивали на неизменном характере естественного закона.

С этой целью они положили в основу своих рассуждений не аристотелевские концепции материи и формы, бывшие несотворенными и непрерывными, а приняли атомистическую теорию Демокрита, отрицали необходимость причины и следствия и действенность естественного закона и возлагали на Бога прямую ответственность за все, что происходило каждое мгновение в жизни. Бог, говорили они, творит постоянно, и ему не мешает никакая такая вещь, как естественный закон, который является просто нашим названием для того, что мы привыкли видеть. Всякий раз, когда идет дождь, мы привыкли видеть землю мокрой, и мы приходим к выводу, что существует необходимая причинно-следственная связь между дождем и влажностью земли. Ничего подобного, говорят мутакаллимун, или мутазилиты, старейшая секта школы. Идет дождь, потому что Бог пожелал, чтобы пошел дождь, и земля влажная, потому что Бог пожелал, чтобы она была влажной. Если бы Бог пожелал, чтобы земля была сухой после дождя, она была бы сухой; и одно не более и не менее естественно, чем другое. Чудеса перестают быть чудесами при такой концепции природных процессов. Подобным же образом догмат о сотворении мира легко подтверждается этой теорией в противовес аристотелевскому учению о вечности мира, которое следует из его учения о материи и форме, как мы еще увидим позже.

Однако мутазилиты были известны главным образом не своими принципами физики, а своими доктринами о единстве Бога и его справедливости. Именно это дало им название "Людей единства и справедливости", *то есть* людей, отстаивающих вопреки непросвещенным взглядам популярной ортодоксии единство Бога и его справедливость.

Обсуждение единства было сосредоточено на правильном толковании антропоморфных отрывков из Корана и доктрине о божественных атрибутах. Когда Коран говорит о глазах, ушах, руках, ногах Бога; о том, что он видит, слышит, сидит, стоит, ходит, сердится, улыбается и так далее, следует ли понимать эти фразы буквально? Если это так, то Бог подобен человеку, подобен ему телесно и находится под влиянием страстей. Мутазилам это казалось недостойным представления о Боге. Чтобы подтвердить его духовность, антропоморфные отрывки из Корана следует понимать метафорически.

Другой, более сложный вопрос заключался в том, в каком смысле атрибуты вообще могут быть приписаны Богу? Здесь речь идет не об антропоморфизме. Если я говорю, что Бог всеведущ, всемогущ и является живым Богом, я приписываю Богу жизнь, силу, знание. Совпадают ли эти атрибуты с сущностью Бога или они различны? Если они разные (а они должны быть вечными, поскольку Бог никогда не обходился без них), то у нас есть более чем одно вечное существо, и Бог зависит от других. Если они не отличаются от сущности Бога, то его сущность не является строгим единством, поскольку она состоит из жизни, силы, знания; ибо жизнь - это не сила, а сила - это не знание. Единственный способ защитить единство Бога в его абсолютной чистоте - это сказать, что у Бога нет атрибутов, *т.е.* Бог всеведущ, но не через знание как свой атрибут; Бог всемогущ, но не через силу как свой атрибут, и так далее. Бог абсолютно един, и в нем нет различия между знанием, силой и жизнью. Все они едины и составляют его сущность.

Это, казалось, противоречило словам Корана, в котором часто говорится о Божьем знании, могуществе и так далее, и, соответственно, было осуждено ортодоксами как еретическое.

В десятом веке возникла новая секта, названная "Ашария" в честь Аль-Ашари, ее основателя. Это была партия умеренности, которая стремилась примирить ортодоксию, не заходя слишком далеко в направлении рационалистического мышления. Они решили проблему, сказав: "Бог знает через знание, которое не отличается от его сущности".

Другой проблемой, которой мутазилиты уделяли свое внимание, была проблема справедливости Бога. Это соответствовало усилиям кадарии до них. Оно касалось доктрины свободной воли. Они защищали абсолютную свободу действий человека и настаивали на справедливости как единственном мотиве Божьих отношений с людьми. Бог должен быть справедливым и не может действовать иначе, чем в соответствии со справедливостью.

Что касается вопроса о природе добра и зла, ортодоксальная позиция заключалась в том, что добро - это то, что Бог повелевает, зло - это то, что Бог запрещает. Другими словами, ничто само по себе не является добром или злом, этический характер поступка зависит исключительно от отношения к нему Бога. Если бы Бог повелел заниматься каннибализмом, это было бы благим поступком. Мутазилиты были против этого. Они верили в абсолютный характер добра и зла. То, что делает поступок хорошим или плохим, - это разум, и именно потому, что поступок хорош, Бог повелевает ему, а не наоборот.

Приведенный выше отчет дает нам представление о характере дискуссий мутазилитов по двум проблемам Божьего единства и Божьей справедливости. Все их работы были организованы одинаково. Они были разделены на две части, одна из которых касалась вопроса единства, а другая - вопроса справедливости. Доказательствам единства предшествовали доказательства существования Бога, и последние были основаны на демонстрации того, что мир не вечен, но несет на себе следы своего возникновения во времени. Это признаки, по которым можно было узнать мутазилитскую книгу, и уважение к ним со стороны философов, *то есть* последователей Аристотеля, было невелико. Последние не считали их достойными участниками философской борьбы, утверждая, что они пришли с предвзятыми представлениями и привели свои концепции природы в соответствие с религиозными верованиями, которые они хотели защищать. Маймонид высказывает аналогичное суждение об их никчемности как философских мыслителей.^[11]

Эта школа Мутакаллимуна, или более важной ее части, известной как мутазила, представляет большой интерес для истории еврейского рационализма. Во-первых, их влияние на ранних еврейских философов было велико и безошибочно. Это не недавнее открытие, но хорошо известно Маймониду, который сам, как только что было сказано и как будет показано более подробно позже, является решительным противником этих для него нефилософских мыслителей. В семьдесят первой главе своего "Руководства для сбивших с толку" он говорит: "Вы обнаружите, что в немногих трудах, составленных геонимами и караимами о единстве Бога и о том, что связано с этим учением, они следовали примеру мусульманского Мутакаллимуна.... Случилось также, что в то время, когда мусульмане приняли этот метод Калама, среди них возникла некая секта, называемая мутазила. В некоторых вещах наши ученые следовали теории и методу этих мутазилов".

Благодаря исследованиям современных еврейских и нееврейских ученых теперь мы знаем, что раввинический мыслитель Саадия и караимские писатели, такие как Джозеф Аль-Басир и Иешуа бен Иуда, в гораздо большем долгу перед мусульманскими мутазилистами, чем это следует из только что процитированного заявления Маймонида. Равваниты, будучи убежденными приверженцами Талмуда, влиянию которого они были обязаны гораздо более сильным национальным и религиозным самосознанием, чем у караимов, отвергавших авторитет традиции, не позволили себе настолько увлечься идеями мусульманских рационалистов, чтобы стать их раболепными последователями. Караимы менее щепетильны; и поскольку они были первыми среди евреев, кто подражал мутазилам в стремлении рационализировать еврейскую доктрину, они переняли их взгляды во всех деталях, и иногда по содержанию караимского мутазилитского труда невозможно определить, было ли оно написано евреем или мусульманином. Расположение произведения в двух разделах "Единство" и "Справедливость", обсуждение субстанции и случайности, сотворения мира, существования, единства и бестелесности Бога, его атрибутов, его справедливости и свободной воли человека настолько схожи в этих двух аспектах, что только внешнему свидетельству мы обязаны знанием некоторых караимских произведений как еврейских. Нет ни одного средневекового еврейского произведения, посвященного религиозным и богословским проблемам, в котором было бы столько отчужденности, такого отсутствия богословских предубеждений и религиозного чувства, как в некоторых караимских произведениях мутазилитского толка. Холодная и ничем не оправданная логика задает тон всей композиции.

Еще одна причина важности школы мутазиликов для истории еврейской мысли связана с недавним открытием. Шрайнер предположил^[12], что происхождение движения мутазиликов было связано с влиянием образованных евреев, с которыми мусульмане вступали в контакт, особенно в городе Басра, важном центре школы. Читатель, вероятно, помнит, что двумя основными доктринами мутазиликов были единство Бога и его справедливость. Последнее действительно означало свободу воли. То, что это хорошие еврейские взгляды, конечно, ничего не доказывает в отношении происхождения подобных мнений среди мусульман. Ибо здесь речь идет не просто о догматической вере в монотеизм в противоположность политеизму. Магометанство как религия монотеистична, и мы знаем, что Мухаммед был очень многим обязан евреям и иудаизму. Здесь нас интересует происхождение рационалистического движения, которое пытается защитить духовную концепцию Бога от грубого антропоморфизма, утвердить концепцию его абсолютного единства против угрозы умножения его сущности из-за принятия вечных атрибутов и которое делает упор на Божью справедливость, а не на его всемогущество, чтобы сохранить свободу человека. Другая доктрина мутазилов заключалась в том, что Коран не

вечен, как верят ортодоксы, но что он был создан. Теперь мы можем найти параллели для большинства этих доктрин. Антропоморфизма удалось избежать в переводах Пятикнижия на арамейский язык, а также в некоторых изменениях в тексте на иврите, которые зафиксированы в раввинской литературе и известны как "Тиккуне соферим", или исправления переписчиков.[13] Забота о сохранении единства Бога в его абсолютной чистоте проявляется в том, с какой осторожностью служители Агады запрещают любые молитвы, которые могут иметь подобие дуализма, сколь бы отдаленным оно ни было.[14] О свободе воли ясно говорится в раввинском выражении: "Все в руках Бога, кроме страха перед Небесами".[15] И явно детерминированный отрывок из Книги Иова 23, 13: "Но он един, и кто может обратить его, и чего желает его душа, даже то, что он делает", - объясняется рабби Акибой следующим образом: "Невозможно ответить на слова того, кто своим словом сотворил мир, ибо он правит всем с помощью истины и милосердия". с праведностью".[16] И мы находим параллель также для создания Корана в мидрашистском утверждении, что Тора является одной из шести или семи вещей, созданных до сотворения мира.[17]

Эти параллели сами по себе не имели бы большого значения, но они подкрепляются другими соображениями. Движение мутазилитов, по-видимому, зародилось среди аскетических сект, с лидерами которых его основатели были в тесной связи.[18] Аскетическая литература несет на себе безошибочные следы влияния Халаки и Агады.[19] Более того, существует пара мусульманских традиций, согласно которым доктрина о сотворении Корана, а также об отказе от антропоморфизма восходит к еврею Лебиду ибн Аль-Асаму.[20]

Еще совсем недавно[A] Ч. Х. Беккер доказал на основе изучения некоторых святоотеческих писаний, что полемическая литература христиан сыграла важную роль в формировании мусульманской догмы, и он убедительно показывает, что форма, в которой проблема свободы обсуждалась среди мусульман, была заимствована из христианства. Вопрос о сотворении или вечности Корана, или слова Аллаха, аналогичным образом связан с христианской идеей вечного Логоса, который, с одной стороны, является Словом и Мудростью, а с другой - отождествляется с Иисусом Христом. То же самое относится и к доктрине атрибутов. Она играла большую роль в христианской догме, чем когда-либо в иудаизме до философской эры средневековья. Безусловно, святоотеческие писатели были многим обязаны Филону, в трудах которого ясно прослеживается зародыш средневековой доктрины атрибутов. Но в мусульманских школах Филона не читали. Таким образом, представляется, что точка зрения Шрайнера должна быть значительно изменена, если не отвергнута полностью, с учетом более поздних свидетельств, приведенных Беккером.

Однако более экстремальные доктрины более ортодоксальной ашарии, такие как отрицание естественного закона и необходимости причины и следствия, а также отрицание способности человека определять свои действия, никто из евреев не принимал. Здесь мы снова имеем свидетельство Маймонида, который, однако, склонен приписывать это обстоятельство не уму и рассудительности своих предшественников, а случайности. Его слова таковы: "Хотя впоследствии среди мусульман была основана другая секта, ашария, со своими особыми взглядами, вы не найдете ни одной из этих точек зрения в трудах наших авторов; не потому, что эти авторы предпочитали мнения первой названной секты взглядам последней, а потому, что им довелось первыми познакомиться с теорией мутазилитов, которую они приняли и рассматривали как доказанную истину".[21]

Влияние Калама в большей или меньшей степени присутствует у философов вплоть до Авраама Ибн Дауда и Маймонида. Последний нанес этой системе смертельный удар в своей решительной критике,^[22] и с тех пор аристотелизм владел этой областью, пока на него тоже не напал Хасдай Крескас.

Другой сектой мусульман, оказавшей значительное влияние на некоторых еврейских философских и этических авторов, являются аскеты и связанные с ними суфии. Последние выработали свой образ жизни и свои доктрины под влиянием христианских монахов и также обязаны индийским и персидским идеям.^[23] По своему образу жизни они принадлежат к классу аскетов и проповедуют воздержание, безразличие к человеческой похвале и порицанию, любовь к Богу и абсолютное доверие к нему вплоть до воздержания от любых усилий ради себя, а в крайних случаях доходят до того, что подвергаются опасности. В теоретическом обучении они приняли эманатистическую доктрину неоплатонической школы. Это было названо динамическим пантеизмом. Это пантеизм, потому что в своем последнем анализе он отождествляет Бога со вселенной. В то же время это не приводит Бога непосредственно в контакт с миром, а лишь косвенно, через силы или *δυνάμεις*, отсюда *динамический* пантеизм. Эти силы последовательно исходят от высшего, образуя цепь промежуточных сил, выступающих посредниками между Богом и миром материи, причем звенья цепи становятся все более тусклыми и менее чистыми по мере того, как они все дальше удаляются от своего источника, в то время как последний ничего не теряет в этом процессе. Это последнее условие спасает неоплатоническую концепцию от того, чтобы быть чистой системой эманации, подобной некоторым индийским доктринам. В последнем случае первопричина фактически отдает что-то от себя и тем самым теряет свою полноту. Процесс в обеих системах объясняется с помощью аналогий, наиболее распространенными из которых являются излучение света от светящегося тела и бьющий через край фонтан.

Главным выразителем этики суфиев в средневековой еврейской литературе является Бахья Ибн Пакуда. В своем этическом труде "Обязанности сердец" он делает тот же акцент на намерениях и внутренней направленности в религиозной жизни и практике, что и суфии, в отличие от внешних действий конечностями, с одной стороны, и сухой схоластики - с другой. В деталях он также в большом долгу перед этой арабской сектой, труды которой он обильно цитирует, как с указанием своих источников, так и без них, за исключением общего названия "мудрецы". Безусловно, он не следует им рабски и отвергает крайности аскетизма и неземного цинизма, которые проповедовали и практиковали очень многие суфии. Он также не разделяет их мистицизм. Он принимает их учения только там, где может подкрепить их аналогичными взглядами, выраженными в раввинских писаниях, которые действительно сыграли важную роль в мусульманской аскетической литературе, являясь источником многих высказываний, встречающихся в последней.^[24]

Системами мышления, оказавшими наибольшее влияние как на еврейское, так и на мусульманское богословие, были великие системы Платона (особенно разработанные в неоплатонизме) и Аристотеля. Эти две философии не просто повлияли на мышление евреев и мусульман, но действительно превратили его из религиозных и этических дискуссий в метафизические системы. В Библии, как и в Коране, у нас есть чисто личный взгляд на Бога и мир. Бог — это личность, он создает мир - конечно, из ничего, — но, тем не менее, считается, что он делает это так, как человек делает подобные вещи с волей и целью во времени и месте. Он вкладывает душу в человека и сообщает ему законы и запреты. Человек должен подчиняться

этим законам, потому что они являются волей Божьей и благи, и он будет вознагражден и наказан в соответствии со своим отношением к послушанию или непослушанию. Характер всей точки зрения личный, гуманный, телеологический, этический. Не предпринимается попыток безличного и объективного анализа общих аспектов всех существующих вещей, элементов, лежащих в основе всей природы. Также нет никаких сознательных усилий по критической классификации различных видов вещей, существующих в природе, помимо обычной и очевидной классификации, содержащейся в Книге Бытия, — небо и земля; на небесах солнце, луна и звезды; на земле трава, фруктовые деревья, насекомые, водные животные, птицы, четвероногие, человек. Затем свет и тьма, времена года, суша и вода.

В греческой философии мы впервые встречаем рассуждения об общем элементе или элементах, из которых сотворен мир, — материальной причине, как позже назвал ее Аристотель. Софисты и Сократ дали первый импульс логическому анализу того, что входит в описание или определение. Концепция, обозначающая сущность вещи, является важным вкладом Сократа в познание. Платон объективировал понятие, или, скорее, он положил объект в основу понятия и поднял его из этого мира теней в умопостигаемый мир реальностей, от которого зависит мир частных вещей. Но именно Аристотель провел тщательный анализ как вещей, так и мышления, и он был мастером знания на протяжении средневековья как для евреев, так и для христиан и мусульман.

Прежде всего, он классифицировал все объекты нашего опыта и обнаружил, что их можно сгруппировать в десять классов или категорий, как он их назвал. Подумайте о любой вещи, какой вам заблагорассудится, и вы обнаружите, что это либо объект в строгом смысле этого слова, *т.е.* некая вещь, существующая независимо от чего-либо еще и обладающая качествами, как, например, человек, гора, стул. Или это количество, например, четыре или локоть; или качество, например, хорошее, черное, прямое; или отношение, например, длинное, двойное, хозяин, раб; и так далее по десяти категориям. Эта классификация применима как к словам и мыслям, так и к вещам. Анализ первых двух привел его к более важным исследованиям речи, мышления и аргументации и привел к созданию его системы логики, которая является самым важным открытием единого разума, зарегистрированным в истории. В применении к вещам за ним последовал более фундаментальный анализ всех реальных объектов в нашем мире на два элемента материи и формы. Он утверждал следующее: ничто в материальном мире не является постоянным как индивидуальная вещь. Оно меняет свое состояние от момента к моменту и, наконец, перестает быть тем, чем было. Желудь проходит ряд стадий, прежде чем созреть, и когда его опускают в землю, он снова постоянно меняет свою форму и затем превращается в дуб. В искусственных изделиях человек в какой-то мере подражает природе. Он берет мраморную глыбу и делает из нее статую. Он превращает бревно в кровать. Так невежественный человек становится цивилизованным и образованным. Все эти примеры иллюстрируют перемены. Что же тогда такое перемены? Есть ли какое-либо сходство во всех приведенных случаях? Можем ли мы выразить процесс изменения в формуле, которая будет применима ко всем случаям изменения? Если это так, мы получим представление о процессе природы, который является всеобъемлющим и универсальным в нашем опыте. Да, мы можем, говорит Аристотель. Изменение - это игра двух элементов в изменяющейся вещи. Когда вещь, на которую воздействуют с одним качеством, превращается в вещь с противоположным качеством, должна существовать сама вещь без какого-либо из противоположных качеств, которая меняется. Таким образом, когда белый забор становится черным, сам забор или то, что подвергается изменению, не является чем-то ни белым, ни черным. Это неокрашенная материя,

которая сначала имела форму белого, а теперь утратила ее и приобрела форму черного. Это типично для всех изменений. Во всех изменениях в конечном счете присутствует неизменный субстрат, всегда один и тот же, который приобретает одно качество за другим, или, как сказал бы Аристотель, одну *форму* за другой. Этот субстрат представляет собой *материю*, на которую в ее чистоте не влияет никакое качество или форма, местом пребывания которой она является. Формы, с другой стороны, приходят и уходят. Форма меняется не больше, чем материя. Изменяющаяся вещь - это соединение материи и формы, а изменение означает разделение действительных компонентов, из которых один, форма, исчезает и освобождает место для своей противоположности. В данном случае, скажем, когда статуя сделана из мраморной глыбы, речь идет о мраморе, который потерял свою первоначальную форму и принял форму статуи. В этом случае мрамор, если вы уберете и предыдущую форму, и настоящую, все равно будет иметь какую-то форму, если он все еще мраморный, потому что мрамор должен обладать определенными качествами, если он хочет быть мрамором. В таком случае, материя, лежащая в основе рассматриваемого изменения, не является чистой материей, она уже наделена некоторой примитивной формой и является составной. Но мрамор в конечном счете сводим к четырем элементам: огню, воздуху, воде, земле, которые проще; и теоретически, хотя и не на практике, мы можем мысленно отбросить всякую форму, и мы оставляем только то, что принимает формы, но само по себе не является никакой формой. Это материя.

Здесь читатель спросит, что же это за вещь, которая вообще не имеет формы, разве это не ничто вообще? Как может что-либо существовать, не будучи вещью определенного рода, и в тот момент, когда это уже не чистая материя. Ответ Аристотеля заключается в том, что чистая материя никогда не встречается как объективное существование. Укажите на любой реальный объект, и он будет состоять из материи и формы. И все же неверно, что материя - это чистый плод воображения; у нее есть собственное существование, потенциальное существование. И это подводит нас к другой важной концепции аристотелевской философии.

Потенциальность и актуальность - это коррелятивные термины, соответствующие материи и форме. Материя - это потенциал, форма - это актуально. Какими бы потенциальными возможностями ни обладал объект, они обязаны своей материи. Его действительная сущность обусловлена его формой. Вещь, свободная от материи, была бы всем, чем она является сразу. Она не была бы подвержена изменениям любого рода, будь то прогресс или регресс. Все объекты нашего опыта в подлунном мире не относятся к этому виду. Они осознают себя постепенно и никогда ни в один данный момент не являются всем, чем они способны стать. Это связано с их материей. С другой стороны, чистая материя - это *на самом деле* ничто. Это просто способность быть чем угодно, и в тот момент, когда это становится чем угодно, на это влияет форма.

Из этого рассказа ясно, что материя и форма являются основой подлунной жизни и существования. Нет изменения, нет движения без материи и формы. Ибо движение предполагается во всех видах изменений. Если тогда все процессы жизни и смерти и изменения всех видов предполагают материю и форму, то последние сами по себе не могут быть подвержены зарождению, распаду и изменению, поскольку это означало бы, что материя состоит из материи и формы, что абсурдно. Таким образом, мы видим, как Аристотель пришел к вере в вечность материи и движения, другими словами, в вечность мировых процессов, какими мы их знаем.

Движение - это реализация потенциала в качестве потенциала. Это аристотелевское определение, и оно применимо не только к движению в строгом смысле, *т.е.* к движению на месте или движению перемещения, но и охватывает все виды изменений. Возьмем в качестве примера нагрев воздуха в холодной комнате. Процесс обогрева помещения - это своего рода движение; воздух переходит из состояния холода в состояние тепла. В своем первоначальном состоянии как холодное оно потенциально теплое, *т.е.* На самом деле оно не теплое, но обладает способностью становиться теплым. В конце процесса он действительно теплый. Следовательно, сам процесс - это актуализация потенциала. То, что потенциально, не может сделать себя актуальным, ибо для того, чтобы сделать себя актуальным, оно должно быть актуальным, что противоречит гипотезе о том, что оно потенциально. Потенциальность и актуальность являются противоречивыми состояниями и не могут существовать бок о бок в одной и той же вещи в одно и то же время в одном и том же отношении. Следовательно, должен существовать внешний агент, сам по себе актуальный, для актуализации потенциала. Таким образом, на приведенном выше рисунке холодная комната не может сама себя обогреть. Должен быть какой-то фактор, который сам по себе действительно согревает, чтобы воздух в комнате переходил из холодного состояния в теплое. Это верно также и для движения на месте, когда вещь не может двигаться сама и должна приводиться в движение чем-то другим. Но это что-то другое, если оно находится в движении, снова должно приводиться в движение чем-то другим. Этот процесс привел бы нас к бесконечности. Для того, чтобы данная вещь была в движении, необходимо, чтобы в движении находилось бесконечное количество вещей. Это невозможно, потому что здесь и сейчас не может быть бесконечного количества вещей. Это противоречие в терминах. Следовательно, если что-то вообще должно двигаться, в конце конечной цепи должно быть звено, которое, заставляя двигаться следующее звено, само остается неподвижным. Следовательно, движение, существующее в мире, должно быть в конечном счете обусловлено существованием неподвижного движителя. Если это существо вызывает движение, не будучи само в движении, оно не воздействует на тела, которые оно перемещает, так, как одно тело воздействует на другое, ибо тело может приводить в движение другое тело, только находясь само в движении. Способ, которым неподвижный движитель движет миром, скорее следует рассматривать по аналогии с любимым объектом, который движет любящий объект, не будучи перемещенным сам. Влюбленный человек стремится приблизиться к объекту своей любви и соединиться с ним, не подвергая последнего обязательному перемещению в свою очередь. Именно так Аристотель понимает причину движения мира. Здесь нет места для сотворения мира. Материя вечна, движениеечно, и существует вечный разум, из любви к которому вечно совершаются все движения.

Неподвижный движитель, или Бог, таким образом, не является телом, поскольку ни одно тело не может двигать другое тело, не находясь при этом само в движении. Кроме того, все тела конечны, *т.е.* имеют конечную величину. Тело бесконечной величины невозможно, поскольку сама суть тела заключается в том, что оно должно быть ограничено поверхностями. Конечное тело не может обладать бесконечной силой, как доказывает Аристотель, хотя нам сейчас нет необходимости вдаваться в подробности его доказательства. Но существо, вызывающее вечное движение в мире, должно обладать для этого бесконечной силой. Отсюда еще одно доказательство того, что Бог не материален.

Если Бог не подвержен движению, то он не подвержен никакому изменению, ибо изменение предполагает движение. Поскольку в основе всех изменений лежит материя, Бог не имеет материи, следовательно, он является чистой формой, *то есть* чистой действительностью без

малейшей потенциальности. Это означает, что он является тем, кем он является полностью все время; у него нет возможности быть тем, кем он является, в любое другое время. Но если он не телесен, природа его действительности или деятельности должна быть Мыслью, чистым мышлением. И содержание его мысли не может меняться от темы к теме, ибо это было бы изменением, которое ему чуждо. Он, должно быть, вечно думает об одной и той же мысли; и это должна быть высшая мысль. Но высшая мысль - это он сам; следовательно, Бог - это чистая мысль, думающая о себе, мысль, думающая о мысли.

Вселенная имеет форму сферы, в центре которой неподвижна земля, а небеса вращаются вокруг нее именно так, как нам кажется. Элемент земля самый тяжелый, поэтому его место находится ниже или, что то же самое, в центре. Это его естественное место; и его естественное движение от центра происходит по прямой линии к центру. Вода является следующим по тяжести элементом, и ее естественное место находится непосредственно над землей; следовательно, вода в мире занимает сферическую форму вокруг земли, *то есть* она образует полую сферу, концентрическую земле. Далее следует полая воздушная сфера, концентрическая с двумя другими. Его естественное движение, когда он удаляется от своего места в направлении земли, происходит по прямой линии к окружности мира, однако не выходя за пределы сферы самого легкого элемента из всех, а именно огня. Он имеет свое естественное место вне других элементов, также в форме полый сферы, концентрической с тремя другими. Его естественное движение происходит по прямой линии от центра мира в направлении окружности. Наша земля, вода, воздух и огонь на самом деле не являются элементами в их чистоте. В каждом из них также присутствуют смеси трех других элементов, причем преобладает тот, который дает ему название.

Все минералы, растения и животные образованы из этих четырех элементов в различных сочетаниях, все вместе образуя подлунный мир, или мир зарождения и распада. Ни одна отдельная вещь в этом мире не постоянна. Все подвержено изменениям и окончательному разрушению, хотя разрушение одной вещи является возникновением другой. Уничтожения нет.

Причинами различных сочетаний элементов, а также образования и разрушения минералов, растений и животных, возникающих в результате этого, являются движения небесных тел. Они сделаны из более чистой субстанции, чем субстанция четырех элементов, эфира. Это подтверждается тем фактом, что небесные тела не подвержены изменениям или разрушению. Все они постоянны, и единственное видимое в них изменение - это смена места. Но даже их движения отличаются от движений четырех элементов. Последние расположены по прямой линии к центру или от него, тогда как небесные тела вечно движутся по кругу вокруг центра. Это еще одно доказательство того, что они не состоят из того же материала, что и подлунные тела.

Небеса состоят из прозрачных сфер, и звезды, так же как и планеты, расположены в них и остаются неподвижными. Движения небесных тел обусловлены вращением сфер, в которых они расположены. Эти сферы полые и концентрические. Самая внешняя сфера, образующая внешнюю границу Вселенной (согласно Аристотелю, мир конечен), усеяна неподвижными звездами и движется с востока на запад, совершая полный оборот за двадцать четыре часа. Это движение передается другим сферам, которые несут планеты. Поскольку, однако, мы замечаем движение солнца, Луны и других планетных тел в противоположном направлении в дополнение к движению с востока на запад, должны существовать и другие сферы, имеющие видимые нам движения в положениях планет, переносимых ими. Таким образом, данное тело, такое как

солнце или луна, находится более чем в одной сфере, каждая из которых имеет свое собственное собственное движение, и видимое движение звезды является результирующей нескольких движений ее сфер. Не вдаваясь в дальнейшие подробности, касающиеся этих движений, нам будет достаточно знать, что Аристотель насчитал все пятьдесят пять сфер. Сначала шла сфера неподвижных звезд, затем по порядку - сферы Сатурна, Юпитера, Марса, Меркурия, Венеры, Солнца, Луны.

Сам Бог приводит внешнюю сферу в движение, или, скорее, является вечной причиной ее движения, как объект своего желания; и точно так же каждое из других движений также имеет свой движитель, аналогично чистой форме или дух, который приводит в движение свою сферу таким же бестелесным и неподвижным образом, как Бог.

Таким образом, в надлунном мире мы имеем чистые формы без материи в Боге и духах сфер, тогда как в подлунном мире материя и форма неразделимы. Ни то, ни другое не встречается отдельно друг от друга.

Однако в душе человека, или, скорее, в его интеллекте, мы находим форму, которая сочетает в себе особенности как подлунных, так и небесных форм. При соприкосновении с человеческим телом оно принимает природу других подлунных форм, проявляя свою активность через материю и будучи неотделимым от нее. Но оно не разрушается со смертью тела. Это продолжается как отдельная форма после смерти.

Душу Аристотель определяет как первую энтелехию тела. Термин энтелехия, который звучит для нас диковинно, может быть заменен словом реализация или актуализация и очень близок по значению к аристотелевскому использованию словоформы. Таким образом, согласно Аристотелю, душа - это реализация, или актуализация, или форма тела. Тело занимает место материи в составе человека. Он имеет состав и структуру, которые придают ему способность выполнять функции человека, как и в любом другом композитном материале, скажем, в топоре, сталь - это материал, который потенциально может быть превращен в режущий инструмент. Его режущая функция заключается в форме топора — мы могли бы почти сказать, в душе топора, если бы не то обстоятельство, что он не может сам рубить; им должен владеть кто-то другой.

Таким образом, человеческая душа образует неразрывное целое с телом, которое она наполняет. Как мы не думаем о режущей функции топора, существующей отдельно от топора, так и мы не можем представить себе ощущения, эмоции или память как существующие без тела. В той мере, в какой душа является этим, она является материальной формой, как и все остальное, и прекращает свое существование с распадом тела. Но душа - это нечто большее. Это также мыслительная способность. Как таковая, она по своей сути не зависит от тела или какого-либо телесного органа. Оно приходит извне, существовало до появления тела, и оно будет продолжать существовать после того, как тела больше не будет. То, что она отличается от чувствительной души, доказывается тем фактом, что последняя присуща физическому органу, через который она действует, являясь, как мы видели, формой тела. И, следовательно, когда необычайно сильный раздражитель, скажем, очень яркий свет или очень громкий звук, воздействует на орган чувств, способность зрения или слуха повреждается до такой степени, что впоследствии она не может воспринимать обычный вид или звук. Но с рациональной способностью это не так. Чем интенсивнее мысль, занимающая мыслящую душу, тем более

способной она становится к размышлениям меньшего масштаба. Конечно, разум, кажется, ослабевает в старости, но это происходит из-за ослабления тела, с которым душа связана в течение жизни; сама душа так же активна, как и всегда.

Мы должны, однако, проводить различие между двумя аспектами разумной души, только к одному из которых применимы приведенные выше утверждения. Мышление отличается от ощущения тем, что последнее воспринимает особую форму отдельной вещи, тогда как первое постигает сущностную природу объекта, то, что делает его членом определенного класса. Чувство зрения воспринимает данного отдельного человека; мысль или разум понимает, что значит быть членом человеческого рода. Следовательно, разум имеет дело с чистой формой. В человеке мы наблюдаем, как разум постепенно развивается из потенциального состояния в актуальное. Объекты чувств с помощью способностей ощущения, памяти и воображения воздействуют на потенциальный интеллект ребенка, который без них навсегда остался бы простой способностью, никогда не будучи реализованным. Таким образом, этот аспект разума в человеке, а именно пассивный аспект, который воспринимает идеи, растет и умирает вместе с телом. Но есть другой аспект разума, активный разум, который не имеет ничего общего с телом, хотя он каким-то образом пребывает в нем в течение жизни последнего. Именно это позволяет пассивному интеллекту реализоваться. Ибо внешних объектов как таковых недостаточно, чтобы наделить рациональные способности индивида реальными идеями, точно так же, как поверхность не может наделить зрение ощущением цвета при отсутствии света. Именно активный интеллект развивает способность человека к мышлению и делает его активным мышлением. Только он, активный интеллект, является бессмертной частью человека.

Этот весьма несовершенный набросок подхода Аристотеля к вечно живущим проблемам Бога, вселенной и человека показывает нам большое отличие его метода от того, с которым отождествлялись евреи библейской и раввинской традиции. Греческая философия, должно быть, казалась им откровением, и мы не удивляемся, что они стали такими восторженными последователями стагирита, чувствуя, что его метод, а также его результаты были рассчитаны на обогащение их интеллектуальной и духовной жизни. Следовательно, нынешняя вера в оригинальную еврейскую философию, заимствованную или украденную греками и все еще обнаруживающую свои следы в Библии и Талмуде, была более чем желанной для просвещенных духов того времени. И они довели эту неисторическую веру до предела в своей библейской экзегезе.

Однако Аристотель был не единственным их учителем, хотя они этого и не знали. Плотин в аристотелевском обличье внес немалый вклад в их представление о Боге и его отношении ко вселенной. Так называемая "Теология Аристотеля"[\[25\]](#) - это работа Плотина, и ее пантеистическая точка зрения на самом деле чужда дуализму Аристотеля. Но средневековье не знало о происхождении этого трактата, и поэтому они приписали его философу-стагириту и продолжили приводить его в соответствие с остальной частью его системы, какой они ее знали.

Систему Аристотеля можно назвать теистической и дуалистической; систему Плотина - пантеистической и монистической. По Аристотелю, материя не создана Богом и не происходит от Него, который является внешним по отношению ко вселенной. Плотин все получает от Бога, который своими силами или деятельностью пронизывает все. Различные градации бытия статичны у Аристотеля, динамичны у Плотина. Плотин предполагает абсолютную причину, которую он называет Единой и Благой. Это самое высокое и находится на вершине шкалы

существования. Оно превосходит как Бытие, так и Мысль, поскольку последнее подразумевает двойственность, тогда как единство предшествует всякой множественности и выше нее. Следовательно, мы ничего не можем знать о природе Высшего. Мы можем знать только *то, что* Он есть, но не *то, что* он есть. Из этого высшего Существа по физической необходимости исходит, как свет из светящегося тела или вода из бьющего через край источника, вторая *ипостась* или субстанция, *ноус* или Разум. Это двойственность, составляющая Бытие и Знание. Таким образом, Мысль и Бытие занимают второе место во Вселенной. Подобным образом от Разума происходит третья ипостась или *Мировая Душа*. Она находится на полпути между умопостигаемым миром, частью которого она является последней, и феноменальным миром, частью которого она является первой. Душа имеет двойной аспект: один духовный и относящийся к умопостигаемому миру, другой, называемый *Природой*, обитающий в низшем мире. Это материальный мир перемен и упадка. Материя ответственна за все перемены и зло, и все же материя тоже является продуктом сил, стоящих над ней, и в конечном счете является производным от Абсолютной Причины, хотя и косвенным. Материя двойственна, умопостигаема и осязаема. Материя низшего мира - это несуществующее и причина зла. Материя в более общем смысле - это неопределенное, бессрочное и потенциальное. Материя такой природы встречается также в умопостигаемом мире. Разум как вторая ипостась, будучи деятельностью, переходит от потенциальности к актуальности, его неопределенность определяется Единым или Благом. Эта потенциальность и неопределенность и есть материя, но ее не следует путать с другой материей феноменального мира.

Человек причастен как к умопостигаемому, так и к чувственно воспринимаемому миру. Его тело материально, и в этом смысле он причастен злу материи. Но его душа происходит от вселенской души, и если она будет вести себя должным образом в этом мире, куда она пришла извне, и будет держаться в стороне от телесной скверны, она вернется в умопостигаемый мир, где находится ее дом.

Мы видим здесь ряд идей, чуждых Аристотелю, которые впервые встречаются у Филона еврея и позже появляются в средневековой философии. Таким образом, Бог как Существо абсолютно непознаваемое, о котором истинны только отрицания только потому, что он является вершиной совершенства и не имеет аналогии с несовершенными вещами нашего мира; материя в нашем мире как источник зла и существование материи в умопостигаемом мире — все эти идеи встретятся нам снова у Ибн Габироля, у Ибн Дауда, у Маймонида, некоторые в одном, некоторые в другом.

Как в отношении Аристотеля, так и в отношении Плотина, еврейские философы находили свои образцы в исламских писателях. "Теология Аристотеля", которая, как мы видели, на самом деле плотинианская, а не аристотелевская, была переведена на арабский язык в девятом веке и оказала свое влияние на *Братьев чистоты*, мусульманский тайный орден десятого века. Эти люди составили энциклопедию из пятидесяти одного трактата, в которой сочетаются аристотелевская логика и физика с неоплатонической метафизикой и теологией. В свою очередь, такие еврейские писатели, как Ибн Габироль, Бахья, Ибн Цаддик, Иуда Халеви, Моисей и Авраам Ибн Эзра, были многим обязаны Братьям Чистоты. Это отражает неоплатоническое влияние в еврейской философии. Арабские последователи Аристотеля, Аль-Кинди, Аль-Фараби, Авиценна и Аверроэс, будучи главными учениками стагиритов, тем не менее не смогли избежать неоплатонической окраски доктрины своего учителя, и они были

учителями еврейских аристотелистов, Авраама Ибн Дауда, Моисея бен Маймона, Леви бен Герсона.

Для завершения параллелизма исламской и еврейской философии необходимо упомянуть еще об одном этапе, и это антифилософская позиция, принятая Иудой Халеви и Хасдаем Крескасом. Это не было догматической и необоснованной оппозицией, основанной просто на нееврейском источнике рассматриваемых доктрин и их несовместимости с еврейской верой и традицией, что проявилось в спорах, бушевавших вокруг "Руководства" Маймонида. Здесь мы имеем дело скорее с борьбой философов их собственным оружием. Особенно мы видим это у Крескаса, который выступает против Аристотеля на философских основаниях. У Иуды Галеви точно так же, хотя и с меньшей строгостью и небольшим количеством технических обсуждений, мы, тем не менее, имеем дело с человеком, сведущим в философской литературе, который нашел философскую позицию несимпатичной и неудовлетворяющей, потому что холодной и безличной, неспособной воздать должное горячему стремлению религиозной души к Богу. Он не мог смириться с философским исключением из их естественной теологии всего расового, национального и исторического в религии, что было для него самой сердцевиной и сокровенной сущностью.

В этом отношении мы также находим арабский прототип в лице Аль Газали, который подобным же образом нападал на философов на их собственной почве и находил утешение в аскетизме и мистицизме суфиев.

Теперь мы в общих чертах рассказали об основных мотивах средневековой еврейской философии, об основных источниках, философских и догматических, и соответственно классифицировали еврейских мыслителей как мутакаллимунов, неоплатоников и аристотелистов. Мы также кратко обрисовали философские школы, оказавшие влияние на еврейских писателей, и определили их точку зрения как каламистическую, неоплатоническую или аристотелевскую. Остается в качестве заключительной части вводной главы, и прежде чем мы приступим к подробному изложению отдельных философов, дать краткую и обобщающую характеристику содержания средневековой еврейской философии. Мы начнем с теории познания.

Мы уже упоминали о позиции, обычно принятой средневековыми еврейскими мыслителями по отношению между религией и философией. За исключением Иуды Халеви и Хасдая Крескаса, общепринятой точкой зрения было то, что философия и религия, в сущности, идентичны по содержанию, хотя их методы различны; философия преподается посредством рациональной демонстрации, религия - посредством догматического утверждения, основанного на божественном откровении. Что касается действительных философских взглядов Аристотеля, то они могли быть ошибочными в некоторых своих деталях, как это действительно имело место в отношении происхождения мира и вопроса о Провидении. Но, если не считать его ошибок, он был важным проводником, а философия в целом является незаменимым дополнением к религиозной вере, потому что она делает последнюю разумной. Она объясняет "почему" религиозных традиций и догматов. В подробные дискуссии о происхождении наших знаний они, как правило, не вдавались. Эти строго научные вопросы не касались, за исключением самых общих моментов, главной цели их философствования, которая заключалась в обретении истинного знания о Боге, его атрибутах и его отношении к человеку. Соответственно, мы находим по большей части простую классификацию источников знания, или истины, как

состоящих из чувств и разума. Последнее содержит некоторые истины, которые можно назвать врожденными или непосредственными, такие, которые не требуют опыта для своего распознавания, такие как логические законы мышления, и истины, которые являются результатом вывода из факта ощущения или непосредственной истины ума. К этим человеческим источникам была добавлена традиция или свидетельство богооткровенного слова Божьего в письменном и устном законе.

Когда Аристотеля начали изучать по его большим трактатам и детали психологии и метафизики стали известны, особенно благодаря Аверроэсу, мы обнаруживаем, что среди евреев также проявился интерес к более тонким аспектам проблемы знания. Мотивы идеализма Платона и концептуализма Аристотеля (если можно допустить это неточное описание из-за отсутствия более точного термина) полно и подробно обсуждаются Леви бен Джерсоном. Он осознает сложность проблемы. Знание должно быть о реальном и постоянном. Но частное непостоянно, а универсальное, которое постоянно, нереально. Следовательно, либо знания нет, либо существует реальность, соответствующая универсальной концепции. Этой последней точки зрения придерживался Платон. Герсонид находит реальность в мыслях Активного Интеллекта, соглашаясь в этом со взглядами Филона и Августина, заменяя их Логос только Активным Интеллектом. Маймонид не обсуждает этот вопрос, но из случайного заявления становится ясно, что, подобно Аристотелю, он не верит в независимую реальность всеобщего (Руководство III, 18).

В теоретической физике арабский Мутакаллимун, как мы видели (стр. xxii), придавал большое значение теории атома и случайности в противовес концепциям материи и формы, с помощью которых Аристотель уверовал в вечность мира. Соответственно, каждый мутакаллим излагал свою физическую теорию и основывал на ней свое доказательство сотворения мира. Этому методу следовали и ранние еврейские мыслители. Караимы до Маймонида безоговорочно принимали атомную теорию. И Аарон бен Элайджа, у которого до него был "Наставник" Маймонида, тем не менее, был достаточно лоялен к своим предшественникам-караимам, чтобы обсуждать их взгляды бок о бок с взглядами аристотелистов и защищать их от критики Маймонида. Саадия, первый философ-раббанит, обсуждает не менее тринадцати ошибочных взглядов относительно происхождения и природы мира, но он не излагает в явном виде никаких принципов теоретической физики. Похоже, он не одобряет атомистическую теорию, но он не уделяет особого внимания этому предмету, и в своих аргументах в пользу сотворения мира в противоположность вечности он использует каламистические концепции субстанции и случайности, состава и разделения. То же самое можно сказать и о Бахье Ибн Пакуде. Джозеф Ибн Цаддик - первый, кто считает необходимым дать независимую трактовку наук, прежде чем приступить к построению своей религиозной философии, и при этом он излагает концепции материи и формы, субстанции и случайности, генезиса и разрушения, четырех элементов и их природы и так далее - все эти аристотелевские концепции. Ибн Дауд следует по пути Ибн Цаддика и обсуждает соответствующие концепции потенциальности и актуальности, а также природу движения и бесконечности, на которых основано его доказательство существования Бога. Маймонид сначала расчищает почву путем тщательной критики и опровержения каламистической физики, но он не считает необходимым излагать аристотелевские взгляды, которых он придерживается. Он отсылает читателя к первоисточникам по физике и метафизике Аристотеля и довольствуется приведением списка принципов, которые он считает установленными. Аристотель теперь является учителем всех тех, кто знает. И он безраздельно властвовал более века, пока не появился "Ор Адонай" Хасдая Крескаса, который осмелился

отрицать некоторые положения, на которых Маймонид основывал свое доказательство существования Бога — такие, например, как невозможность бесконечной величины, несуществование бесконечной полноты или вакуума за пределами нашего мира, конечность нашего мира и его единство и так далее.

Эти обсуждения фундаментальных принципов физики в конечном итоге были применены для доказательства существования Бога. Но была разница в способе применения. В более ранний период, до того, как была написана "Эмуна Рама" Авраама Ибн Дауда, использовался метод арабского Мутакаллимуна. То есть принципы физики были использованы для доказательства сотворения мира во времени, и из сотворения мира был сделан вывод о существовании Творца, поскольку ничто не может сотворить само себя. Само творение во времени в противоположность вечности было доказано из факта составного характера мира. Было сказано, что композиция подразумевает предшествующее существование составляющих элементов, а элементы не могут быть вечными, поскольку бесконечное прошедшее время невысказуемо. Этот метод характерен для Саадии, Бахьи, Джозефа Ибн Цаддика и других.

С появлением шедевра Ибн Дауда, демонстрирующего более непосредственное знакомство с фундаментальными идеями Аристотеля, метод изменился. Существование Бога доказывается непосредственно из физики без посредничества учения о сотворении мира. Движение доказывает движущую силу, и чтобы избежать бесконечного регресса, мы должны установить неподвижную движущую силу, то есть первопродвижателя, который сам при этом не перемещается. Неподвижный движитель не может быть материальным, следовательно, он является духовным существом, которого мы называем Богом. Ибн Дауд не использует творение для доказательства существования Бога, но и не утверждает вечного движения, как это делает Аристотель. И в результате у него нет веских доказательств того, что этот неподвижный движитель является чистым духом, никоим образом не связанным с телом. Этот недостаток был исправлен Маймонидом. Давайте откровенно примем на пробу, говорит он, аристотелевскую идею вечности мира, *то есть* вечности материи и движения. Тогда мы можем доказать существование неподвижного движителя, который является чистым духом, ибо никто, кроме чистого духа, не может обладать бесконечной силой, подобной той, которая проявляется в вечном движении мира. Сотворение мира не может быть продемонстрировано с научной строгостью, следовательно, небезопасно строить такую важную структуру, как существование Бога, на ненадежном фундаменте. Покажите, что вечность мира ведет к Богу, и вы будете в безопасности, независимо от того, какой окажется окончательная истина о происхождении мира. Ибо если мир возник во времени, то нет никаких сомнений в том, что его создал Бог.

Таким образом, Маймонид временно признавал вечность материи и движения, но только временно. Как только он доказал свою точку зрения, он поднял вопрос о происхождении мира и утверждает, что, хотя строгих доказательств ни за, ни против сотворения мира пока нет, лучшие доводы на стороне творения.

Герсонид, с другой стороны, был более истинным аристотелевцем, чем Маймонид, и он высказался в пользу вечности материи, хотя и не нашего мира.

Еврейский Мутакаллимун, как мы видели, доказал существование Бога на основании того факта, что сотворенный мир подразумевает создателя. Следующим шагом было показать, что есть только один Бог, и что этот единый Бог прост, а не составен, и что он бестелесен. Единство в смысле уникальности было продемонстрировано указанием на то, что дуализм или

плюрализм несовместим со всемогуществом и совершенством — атрибутами, обладание которыми Богом, как считалось, не требовало доказательств. Маймонид, действительно, указал в своем возращении против Мутакаллимуна, что если существует множество миров, то множественность Богов не обязательно будет противоречить всемогуществу и совершенству каждого Бога в его собственной сфере (Руководство I, 75), и он вывел единство Бога из его духовности.

Простота Бога была доказана утверждением, что если он составной, то его части предшествуют ему, и он не является ни первым, ни вечным, а следовательно, и не Богом; а бестелесность вытекала из его простоты, ибо все тела составны. Маймонид одним махом доказал существование, единство и бестелесность Бога. Поскольку его аргумент, основанный на движении, приводит его к представлению о первопроходце как об "отдельной" форме или интеллекте. Это ясно указывает на бестелесность, поскольку тело состоит из материи и формы. Но это также обозначает единство, поскольку нематериальное не подлежит числовому различию, если только одно не является причиной, а другое - следствием. Но в таком случае единственной причиной является Бог.

Следующим по важности доказательством существования, единства и бестелесности Бога является учение об атрибутах. Мы видели (стр. xxiii), какое большое значение арабский мутакаллимун придавал проблеме атрибутов. Это было важно как для евреев, так и для христиан и мусульман по целому ряду причин. Грубый антропоморфизм многих выражений в Библии, а также в Коране оскорблял более искушенных мыслителей еще со времен Александрии. Следовательно, было необходимо разобраться с этим вопросом, и единодушное мнение состояло в том, что рассматриваемые библейские выражения следует понимать как фигуры речи. Более сложная проблема заключалась в том, как вообще какие-либо предикаты могут быть применены к Богу, не подвергая опасности его единство. Если Бог обладает многими качествами, даже если они чисто духовные, такими как справедливость, мудрость, могущество, то он сложен и не прост. Христианские богословы действительно нашли в этой проблеме атрибутов философскую поддержку доктрины Троицы. Поскольку Бог не может быть лишен силы, разума и жизни, он троичен, хотя и един. Трудность, конечно, заключалась в том, что в тот момент, когда вы допускаете различия внутри Божества, нет причин останавливаться на трех. И еврейские критики не замедлили признать эту слабость в системе своих оппонентов. В то же время они сочли необходимым занять позитивное отношение к вопросу атрибутов, чтобы согласовать последний с абсолютным единством Бога. И суть решения проблемы заключалась в том, чтобы объяснить атрибуты. Саадия говорит, что приписывание Богу жизни, силы и знания не предполагает множественности в его сущности. Различие трех атрибутов обусловлено нашим ограниченным умом и неадекватными способностями к самовыражению. В действительности сущность, из которой мы предполагаем эти атрибуты, едина. Преемникам Саадии это решение показалось недостаточно основательным, и каждый из еврейских философов попробовал свои силы в решении этой проблемы. Все согласились с тем, что эти атрибуты не могут применяться к Богу в том же значении, которое они имеют, когда мы используем их в нашем собственном опыте. Значение термина "атрибут" было исследовано, и атрибуты были разделены на классы, пока, наконец, в системе Маймонида этот вопрос также не получил своего классического решения. Бог понимается как абсолютно трансцендентный и непознаваемый. Никакой положительный предикат не может быть применен к нему, чтобы указать на его сущность. Мы можем сказать только то, чем он не является, мы не можем сказать, что он собой представляет. Между ним и его созданиями нет ни малейшего сходства. И все же

он - причина мира и всех происходящих в нем событий. Положительные атрибуты означают только то, что Бог является причиной переживаний, обозначаемых рассматриваемыми атрибутами. Когда мы говорим, что Бог справедлив, мы имеем в виду, что он не несправедлив и что он является причиной всей справедливости в мире. Следовательно, Маймонид говорит, что не существует существенных атрибутов, то есть атрибутов, выражающих сущность Бога, и единственными применяемыми предикатами являются отрицательные и такие, которые обозначают последствия причинной деятельности Бога в мире. Герсонид был противником радикального агностицизма Маймонида в отношении природы Бога и защищал более гуманный взгляд. Если Бог есть чистая мысль, то он имеет природу нашей мысли, хотя, конечно, бесконечно больше и совершеннее, но отрицать какую бы то ни было связь между мыслью Бога и нашей, как это делает Маймонид, абсурдно.

От Бога мы переходим к человеку. И важная часть человека - это его душа. Доказано, что у человека есть душа, что душа не материальна и не телесна, что это существенная сущность, а не просто качество или случайность тела. И Платон, и Аристотель внесли свой вклад в различные классификации души, которые можно найти у Саадии, у Джозефа Ибн Цаддика, у Иуды Халеви, у Авраама Ибн Дауда, у Маймонида. Наиболее распространенным является тройное деление на растительное, животное и рациональное. Мы также находим платоновское деление на аппетитное, энергичное и рациональное. Дальнейшие психологические детали и описания чувств, внешних и внутренних, причем последнее охватывает здравый смысл, память, воображение и суждения, в конечном счете основаны на Аристотеле и встречаются у Иуды Халеви, Авраама Ибн Дауда и Маймонида, которые заимствовали их у Авиценны и Альфараби. У неоплатонических авторов, таких как Исаак Израэль, Соломон Ибн Габироль, Джозеф Ибн Цаддик, Моисей Ибн Эзра, Псевдо-Бахья, Авраам Бар Хийя и так далее, мы также находим упоминания о Мировой Душе и ее эманации из Разума. В концепции человеческой души еврейские философы расходятся от платоновской точки зрения, связанной с библейской, согласно которой душа - это отдельная сущность, приходящая в тело из духовного мира и действующая в теле, используя последнее в качестве своего инструмента, до аристотелевской точки зрения, согласно которой, по крайней мере, в том, что касается низших способностей восприятия, памяти и воображения, душа является формой тела и исчезает со смертью последнего. Согласно этому мнению, человеческая единица состоит из тела и разума, а человеческая деятельность является психофизической, а не чисто психической, как это было согласно Платону. Некоторые авторы, занимающие промежуточные позиции, невольно объединяют платоновские и аристотелевские взгляды, или, скорее, они используют аристотелевские выражения и интерпретируют их платонически (Саадия, Джозеф Ибн Цаддик, Гилель бен Самуэль).

По мере того, как влияние арабских последователей Аристотеля, Альфараби, Авиценны и особенно Аверроэса, начало давать о себе знать, дискуссии об Активном интеллекте и его связи с высшими Разумными Существами, с одной стороны, и с человеческим интеллектом - с другой, нашли свое отражение и среди евреев и оказали свое влияние на концепцию пророчества. Проведенное Аристотелем различие активного и пассивного интеллекта в человеке и его идеи о сферических духах как чистых разумных существах, наделяющих небесные сферы своим движением, были объединены арабскими аристотелианцами с неоплатонической теорией эманации. Результатом было то, что они приняли в качестве аристотелевской точку зрения, согласно которой от Бога последовательно исходили десять Разумов и их сферы. Таким образом, первая эманация была первым Разумом. Из него исходила сфера неподвижных звезд,

движимых им, и второй Разум. Из него, в свою очередь, исходили сфера Сатурна и третий Разум, и так далее через семь планет к Луне. Из Разума лунной сферы исходил Активный Интеллект и подлунные сферы четырех элементов. Эти Разумы были отождествлены с ангелами Священного Писания. С некоторыми изменениями эта теория была принята еврейскими последователями Аристотеля, Авраамом Ибн Даудом, Маймонидом, Леви бен Герсоном.

Таким образом, Активный Интеллект был помещен в число универсальных Разумных Существ, функция которых заключается в управлении движениями подлунного мира и, в частности, в развитии человеческой способности разума, которая у младенца является простой способностью — материальным интеллектом. Одних ощущений и опыта недостаточно для развития теоретического разума в человеке, поскольку они представляют конкретные, индивидуальные материальные объекты, тогда как разум связан с универсальной истиной. Преобразование чувственного опыта в нематериальные концепции осуществляется с помощью Активного Интеллекта. И в конце процесса в человеке вырабатывается новый интеллект, Приобретенный Интеллект. Только он является бессмертной частью человека, и теоретическое изучение создает его. Аверроэс полагал, что этот Приобретенный Интеллект существует отдельно в каждом индивидууме только до тех пор, пока этот индивидуум жив. Как только отдельный человек умирает, его приобретенный интеллект теряет свою индивидуальность (поскольку нет материального тела, которое могло бы его индивидуализировать), и для всего человеческого вида остается только один приобретенный интеллект, который, в свою очередь, поглощается Активным Интеллектом. Таким образом, индивидуального бессмертия не существует. Маймонид, по-видимому, хотя он и не обсуждает этот вопрос в своем "Руководстве", разделял ту же точку зрения. Герсонид посвящает этой проблеме целую книгу "Милхамот Адонаи", но он защищает индивидуализацию приобретенного интеллекта как такового и тем самым сохраняет личное бессмертие.

Практическая часть философии, этики, Мутакаллимун у арабов обсуждается в связи с Божьей справедливостью. В противовес джабарии и Ашарии, которые отстаивали фаталистический детерминизм, отрицающий способность человека определять свои собственные действия, некоторые заходили так далеко, что говорили, что правильное и неправильное, добро и зло полностью зависят от воли Бога, мутазилиты настаивали на том, что человек свободен, что добро и зло абсолютны и что Бог справедлив, потому что справедливость по своей сути правильна, несправедливость по своей сути неправильна. Следовательно, награда и наказание были бы несправедливыми, если бы человек не обладал свободой воли и действий. Караимы Джозеф Аль-Басир и Иешуа бен Иуда обсуждают проблему природы добра и зла и отстаивают их абсолютный характер. Бог желает добра, потому что это хорошо, и неверно, что вещь хороша, потому что так повелел Бог. Свобода человека является следствием благодати Бога. Равваниты считают само собой разумеющимся, что добро есть добро по своей сути, и Бог желает этого и повелевает этим, потому что это тождественно его мудрости и его воле. Свобода человека действительно вытекает из справедливости Бога, и этому также учат Библия и Талмуд. Сам факт существования божественного закона и заповедей показывает, что человек обладает свободой. И те отрывки из Священного Писания, которые, кажется, предполагают, что Бог иногда вмешивается в свободу человека, объясняются толкованиями *ad hoc*. Наше собственное сознание власти определять наши поступки также является сильным аргументом в пользу свободы. Тем не менее, считается, что у этого предмета есть свои трудности, и аргументы против свободы воли, взятые из причинно-следственной последовательности природных событий и влияния наследственности, окружающей среды и мотивов на индивидуальную волю, не

игнорируются. Иуда Халеви, а также Авраам Ибн Дауд подробно обсуждают эти аргументы. Но свобода торжествует. Даже предпринимаются попытки примирить антиномию свободы против Божье предвидение. Бог заранее, от вечности, знает, как данный человек будет действовать в данный момент, но его знание - это всего лишь зеркало фактического решения человека, а не его определяющая причина. Такова точка зрения Иуды Халеви. Авраам Ибн Дауд с большей проницательностью осознает, что случайность, у которой нет причины, и свободное действие, которое не определено, как таковые непредсказуемы. Поэтому он жертвует знанием Бога о случайном и свободном, чтобы спасти свободу человека. Он утверждает, что отсутствие возможности предсказать то, что по природе случая непредсказуемо, не является недостатком. Маймонид не может допустить никакого невежества в отношении Бога и находит убежище в трансцендентном характере Божьего знания. То, что непредсказуемо для нас, не обязательно таково для Бога. Поскольку он является причиной всего, он должен знать все. Герсонид, который, как мы видели, не желает признавать агностицизм и трансцендентализм Маймонида, решает проблему тем же способом, что и Ибн Дауд. Бог знает события в той мере, в какой они детерминированы, он не знает их в той мере, в какой они случайны. Есть еще одна возможность, и она заключается в том, что Бог заранее знает действия каждого человека, потому что ни одно действие не является абсолютно бесплатным. И у этого мнения также есть сторонник. Хасдай Крескас откровенно придерживается детерминистской позиции на основе знания Бога, которое нельзя отрицать, а также разума и опыта, которые признают определяющий характер темперамента и мотивов. Но награда и наказание являются естественными и необходимыми последствиями и не более несправедливы, чем ожог пальца, когда его кладут в огонь.

Что касается деталей этической доктрины и классификации добродетелей, то сначала мы находим платоновские добродетели и их связь с частями души у Саадии, Псевдо-Бахьи, Джозефа Ибн Цаддика и даже Авраама Ибн Дауда. В сочетании с этой платонической основой выражается также аристотелевское учение о среднем. Маймонид, как и в других вещах, так и здесь, принимает взгляды Аристотеля почти во всей их полноте, как в определении добродетели, так и в разделении практических и интеллектуальных добродетелей, а также в перечне добродетелей и пороков в связи с доктриной среднего. Как и следовало ожидать, высшая санкция этики является теистической и библейской, и церемониальные законы также приведены в соответствие с этическими мотивами. В этой рационализации церемониальных предписаний Священного Писания Маймонид, как и во всем остальном, превосходит всех своих предшественников своей смелостью, научным методом и полнотой. Он заходит так далеко, что предполагает, что институт жертвоприношения не имеет внутренней ценности, а был по своей природе уступкой грубым представлениям людей, которые, в согласии со своим окружением, воображали, что Божья милость достигается убоим животных.

Среди специфических явлений религии, и в частности иудаизма, фундаментальное место занимает откровение воли Бога человеку и его возведение будущего через пророческие видения. Сны и гадание уже были исследованы Аристотелем и объяснены психологически. Арабы воспользовались этим предположением и попытались объединить феномен пророчества. Еврейские философы, за исключением Иуды Халеви и Хасдая Крескаса, последовали их примеру. Предположение о том, что пророчество - это психологический феномен, связанный с истинными снами, встречается еще у Исаака Израэля. Иуда Галеви упоминает об этом с протестом. Авраам Ибн Дауд принимает это, а Маймонид придает ему окончательную форму в еврейской рационалистической философии. Леви бен Джерсон

обсуждает более мелкие детали процесса, происхождения и природы пророческих видений. Короче говоря, общепринятая точка зрения заключается в том, что Активный Интеллект является главным средством передачи истинного видения будущих событий тем, кто достоин этого дара. А чтобы стать достойным, необходимо сочетание врожденных и приобретенных способностей вместе с благодатью Божьей. В первую очередь речь идет о разуме и воображении. Моральное совершенство также является необходимой предпосылкой для развития теоретических способностей.

Переходя к более догматическим элементам иудаизма, Маймонид был первым, кто свел 613 заповедей раввинского иудаизма к тринадцати символам веры. Хасдай Крескас раскритиковал принцип отбора Маймонида, а также список догм, который он сократил до шести. Иосиф Альбо пошел еще дальше и изложил три фундаментальных догмы, из которых вытекают остальные. Это существование Бога, откровение Торы и будущие награда и наказание.

Закон Моисея единодушно принимается как богооткровенный. И в противовес утверждениям христианства и магометанства предпринимается попытка доказать разумом, а также прямым утверждением Священного Писания, что однажды данный божественный закон не подлежит отмене. Законы делятся на два класса: *рациональные* и *традиционные*; первые включают те, которые разум одобряет на чисто рациональных и этических основаниях, в то время как вторые состоят из таких церемониальных законов, которые без особой заповеди не были бы продиктованы собственным разумом человека. И во многих из этих заповедей нет никакого обоснования. Тем не менее, предпринимаются попытки рационализировать и их. Бахья ввел еще одно различие, а именно "обязанности сердца", как он их называет, в отличие от "обязанностей конечностей". Он делает упор на намерение и мотив в отличие от простого внешнего соблюдения долга или заповеди.

Наконец, в работах большинства авторов некоторое внимание уделяется эсхатологическим вопросам, таким как судьба души после смерти, природа будущих наград и наказаний, воскресение тела и мессианский период, а также ее связь с потусторонним миром. Этого краткого очерка будет достаточно в качестве введения к подробному рассмотрению отдельных философов в следующих главах.

[A] Cf. Zeitschrift für Assyriologie, 1912, 175 ff.

ИСТОРИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ГЛАВА I

ИСААК ИЗРАЭЛЬ

Мы почти ничего не знаем о положении евреев в мусульманском Египте в девятом и десятом веках. Но тот факт, что два первых еврейских писателя, занимавшихся философскими проблемами, были выходцами из Египта, указывает на то, что общий уровень интеллектуальной культуры евреев в то время был не таким низким, как нас заставляет думать отсутствие литературных памятников. Каждый знает о Саадии, первом грамматике иврита, первом лексикографе иврита, первом переводчике Библии и толкователе, первом еврейском философе средневекового еврейства. Он родился в Египте и оттуда был призван в гаонат Суры в Вавилонии. Но не так хорошо известен его более ранний современник, Исаак бен Соломон Израэль, который также родился в Египте и оттуда позже отправился в Кайруан, где был придворным врачом нескольких фатимидских халифов. Даты его рождения и смерти с уверенностью неизвестны, но говорят, что он дожил до ста лет и пережил третьего фатимида Халифа Аль-Мансура, который умер в 953 году. Соответственно, мы можем предположить годы его рождения и смерти как 855 и 955 соответственно.

Его слава основана на его теоретической и практической работе в качестве врача; и как таковой он упоминается арабскими летописцами и историками медицины.^[26] В христианской схоластике средневековой Европы он известен как еврейский врач и философ, следующий по значимости после Маймонида.^[27] Это связано с тем, что его работы были случайно переведены на латынь Константином Афером,^[28] и, таким образом, стали доступны таким людям, как Альберт Магнус, Винсент из Бове, Томас Фома Аквинский и другие. Ибо его внутренние достоинства как философа, и особенно как еврейского философа, ни в коем случае не дают ему права быть в паре с Маймонидом. Последний, действительно, в письме, которое он написал Сэмюэлю Ибн Тиббону, переводчику "Руководства для сбившихся с толку", высказывается в мало лестных выражениях относительно ценности Израэля как философа.^[29] Маймонид говорит, что он простой врач, и его трактаты о *Элементах* и о *определениях* состоят из ветреных фантазий и пустой болтовни. Нам не нужно быть столь суровыми в наших суждениях, но факт остается фактом: Израэль - немногим больше, чем компилятор, и, что более важно, в своих философских трудах он не придерживается никакого отношения к иудаизму как теологической доктрине или к Библии как ее источнику. Таким образом, главная проблема еврейской философии не затрагивается в работах Израэля, и неудивительно, что Маймонид ими не пользовался. Ибо чисто научные вопросы, рассматриваемые Израэлем, во времена Маймонида могли быть изучены с гораздо большей пользой в трудах великих арабских последователей Аристотеля, Аль-Фараби и Авиценны, по сравнению с которыми Израэль был посредственностью. Однако мы не должны судить о нем с точки зрения Маймонида. В свое время и в своем поколении никто не превзошел его как врача; и только Саадия намного превосходит его как еврейского писателя и, возможно, также Давида Аль Мукаммаса, о котором мы поговорим позже. Что бы ни говорили о внутренней ценности содержания его философских работ, никто не может отнять у него заслугу в том, что он был первым евреем, насколько нам известно, посвятившим себя философским и научным дискуссиям, хотя и не с общепризнанной целью служения иудаизму. Остальное должно было прийти позже, в результате импульса, впервые данного им самим.

Две работы Израэля, которые рассматриваются для нашей цели, упомянуты Маймонидам в его письме Самуэлю Ибн Тиббону, о котором говорилось выше, а именно "Книга элементов",^[30] и "Книга определений".^[31] Как и все научные и философские труды евреев между девятым и тринадцатым веками, за немногими исключениями, они были написаны на арабском. К сожалению, за исключением недавно обнаруженного фрагмента "Книги определений", оригиналы утеряны, и мы обязаны своим знанием их содержания переводам на иврит и латынь, которые сохранились и были опубликованы.^[32] Из них мы видим, что Израэль был компилятором из различных источников и что у него было особое пристрастие к Галену и Гиппократу, с трудами которых он хорошо знаком. Помимо этого, он использует аристотелевские понятия и находится под влиянием неоплатонического трактата, известного как "Liber de Causis" и основанного на труде Прокла. По этой причине трудно охарактеризовать его точку зрения, но мы не сильно ошибемся, если назовем его неоплатоником по причинам, которые будут изложены в дальнейшем.

Нам было бы бесполезно воспроизводить здесь содержание двух трактатов Израэля, которые были бы более уместны для истории средневековой науки. Краткое *резюме* покажет правильность этой точки зрения. В своей "Книге стихий" Израэль в первую очередь занимается определенной физической проблемой, определением элемента, а также количеством и характером элементов, из которых состоит подлунный мир. Он начинает с аристотелевского определения элемента, анализирует его на составные части и приходит к выводу, что элементы - это четыре хорошо известных элемента: огонь, воздух, вода, земля. Между прочим, время от времени он пользуется возможностью, иногда силой, обсудить вопросы логики, физики, физиологии и психологии. Таким образом, состав человеческого тела, различные способы, которыми вещь может появиться на свет, то, что желтые и черные галлы и мокрота находятся в крови, цель кровопускания, субстанциональный характер первичной формы, то, что душа не является случайностью, два вида крови в теле, различные виды "случайности", природа "свойства" и способ, которым оно возникает, — все эти темы обсуждаются в ходе доказательства того, что четырьмя элементами являются огонь, воздух, вода, земля, а не семя или качества земли: жара, холод, сухость и влажность. Затем он цитирует определения Галена и Гиппократа и настаивает на том, что, хотя формулировки отличаются, смысл тот же, что и у Аристотеля, и, следовательно, все они согласны с идентичностью элементов. Здесь он снова пользуется случаем, чтобы сразиться с атомной теорией *Мутазилы* и Демокрита, и доказывает, что линия не состоит из точек. В последней части трактата он опровергает противоположные мнения относительно числа и идентичности элементов, такие как то, что есть только один элемент, который является подвижным или неподвижным, конечным или бесконечным, а именно, сила Бога, или вид, или огонь, или воздух, или вода, или земля; или что число равно двум, материи и Богу; или трем, материи, форме и движению; или шести, а именно четырем, которые он сам принимает, а также составу и разделению; или числу десять, которое является концом и завершением числа. В ходе этого обсуждения он пользуется случаем, чтобы дать определение боли и удовольствию, природе видов, разнице между элементом и принципом. И на этом книга подходит к концу. Не очень многообещающий материал это, казалось бы, для идей, которые мы ищем.

Другая книга, посвященная определениям вещей, более многообещающая. Ибо, хотя и там мы не находим никакого связного рассказа о Боге, мире и человеке, об общем отношении Израэля можно судить по тому, как он объясняет некоторые важные концепции. Книга, как следует из ее названия, состоит из серии определений или описаний определенных терминов и идей,

используемых философами при построении своей схемы мира, — таких идей и терминов, как Интеллект, наука, философия, душа, сфера, дух, природа и так далее. Из них мы можем почерпнуть некоторую информацию о школе, к которой принадлежит Израэль. И в "Книге стихий" тоже некоторые эпизодические обсуждения имеют ценность для нашей цели.

Философия, говорит нам Израэль, - это самопознание и воздержание от зла. Когда человек по-настоящему познает себя — свои духовные, а также телесные аспекты, — он знает все. Ибо в человеке сочетаются телесное и духовное. Духовное - это душа и разум, материальное - это тело с его тремя измерениями. В его качествах и атрибутах — "случайностях" по терминологии израильтян — мы точно так же находим как духовное, так и телесное. Смирение, мудрость и другие подобные качества, присущие душе, являются духовными; цвет лица, телосложение и так далее являются телесными. Видя, что человек, таким образом, образует как бы воплощение вселенной (поскольку духовная и телесная субстанция и случайность исчерпывают классы существования в мире), знание себя означает знание всего, и человек, который знает все это, достоин называться философом.

Но философия - это больше, чем знание; она включает в себя также действие. Формула, раскрывающая природу и цель философии, заключается в том, чтобы уподобиться Богу, насколько это возможно для человека. Это означает подражать деятельности Бога в познании реальности вещей и выполнении того, чего требует истина. Чтобы познать реальность вещей, нужно изучать науку, чтобы познать различные причины и цели, существующие в мире. Наиболее важным из них является цель соединения в человеке тела и души. Это делается для того, чтобы человек мог познать реальность и истину и различать добро и зло, чтобы делать то, что истинно, справедливо и прямолинейно, освящать и восхвалять Творца и воздерживаться от нечистых поступков животной природы. Человек, который делает это, получит награду от Творца, которая заключается в прилеплении к высшей душе, в получении света от света знания, красоты великолепия и мудрости. Когда человек достигает этой ступени, он становится духовным, прилепляясь к сотворенному свету, который исходит непосредственно от Бога, и восхваляя Творца. Это его рай, его награда и совершенство. Поэтому Платон сказал, что философия - это укрепление и помощь смерти. Он имел в виду, что философия помогает заглушить все животные желания и удовольствия. Ибо, освободившись таким образом от них, человек достигнет совершенства и высшего великолепия и войдет в дом истины. Но если он потакает своим животным удовольствиям и желаниям и они усиливаются, он становится подверженным влияниям, которые уводят его в сторону от обязанностей, которые он несет перед Богом, от страха перед ним и от молитвы в предписанное время.

Мы тщетно ищем в двух трактатах Израэля обсуждения существования и природы Бога. Относительно сотворения мира он говорит нам, что когда Бог захотел проявить свою мудрость и превратить все из потенциального в действительное, он сотворил мир из ничего, не по образцу (это в противоположность Платону и Филону), и не с целью извлечь из этого какую-либо пользу или предотвратить вред, но исключительно из-за своей благости.

Но как происходило создание? Фрагмент из трактата Израэля, озаглавленного "Книга о духе и душах"[33] даст нам вкратце представление о том, каким образом Израэль понимал порядок и связь вещей в мире.

От имени древних он приводит следующий отчет. Бог создал великолепие. Когда это остановилось и обрело подлинное постоянство, из него исходила искра света, из которой

возникла сила разумной души. Это менее ярко, чем великолепие Разума, и подвержено влиянию тени и мрака из-за большей удаленности от своего источника и вмещающегося Разума. Разумная душа снова становится постоянной и фиксированной, из нее также исходит искра, дающая начало животной душе. Этот последний наделен способностью к мышлению и воображению, но не является постоянным в своем существовании из-за двух промежуточных природ между ним и чистым светом Бога. От животной души также исходило великолепие, которое породило растительную душу. Эта душа, будучи так далека от изначального света и отделена от него Разумом и двумя другими душами, потускнела и огрубела, и наделена только движениями роста и питания, но не способна менять место жительства. От растительной души снова исходит великолепие, из которого сделана сфера (небеса). Она уплотняется и материализуется так, что становится доступной зрению. Движение является природой сферы, одна ее часть толкает другую, и из этого движения возникает огонь. Из огня возникает воздух; из воздуха - вода; из воды - земля. И из этих элементов возникают минералы, растения и животные.

Здесь мы узнаем неоплатоническую схему эманации, как мы видели ее у Плотина, постепенное и последовательное эманирование низшего от высшего подобно лучу света, исходящему из светящегося тела, причем последовательные излучения уменьшаются в яркости и духовности до тех пор, пока, когда мы достигаем Сферы, процесс затемнения не заходит так далеко, что продукт становится материальным и видимым физическим чувством. Разум и три Души, исходящие из него по порядку, явно не индивидуальные, а космические, как у Плотина. Связь между этими космическими ипостасями, используя неоплатонический термин, и рациональными и психическими способностями человека Израэль нигде не объясняет, но мы, без сомнения, должны понимать последние как каким-то образом содержащиеся в первых и временно индивидуализированные, снова возвращающиеся к своему источнику после распада тела.

Давайте последуем далее за Израэлем в его изложении природы этих субстанций. Разум - это то, что исходит непосредственно от божественного света без какого-либо непосредственного посредничества. Он представляет собой постоянные идеи и принципы — разновидности в терминологии Израэля, — которые не подвержены изменению или растворению. Разум содержит их все в себе вечно и непосредственно, и не требует поиска или размышления, чтобы достичь их. Когда Разум желает что-либо узнать, он возвращается в себя и находит это там, не требуя размышлений. Мы можем проиллюстрировать это, продолжает он, на примере искусного ремесленника, который, когда хочет что-либо сделать, уходит в себя и находит это там. Однако в этих двух случаях есть разница, потому что Интеллект всегда знает свои идеи без размышлений, ибо он существует всегда, и его идеи не подвержены изменениям, дополнениям или умалению; тогда как у кузнеца может возникнуть трудность, и тогда его душа разделяется, и ему требуется поиск, размышление и различение, прежде чем он сможет реализовать то, чего он желает.

Сказанное до сих пор очень хорошо применимо к космическому Разуму, νοῦς неоплатоников. Он представляет мышление как охватывающее высшие и наиболее фундаментальные принципы существования, от которых зависит все опосредованное, дискурсивное и логически выводимое мышление. Его содержание соответствует идеям Платона. Но дальнейшее описание Интеллекта должно, по крайней мере частично, относиться к индивидуальной человеческой

способности с таким названием, хотя Израэль не дает нам никаких указаний на то, где заканчивается одно и начинается другое.

Он апеллирует к авторитету Аристотеля в его разделении Интеллекта на три вида. Во-первых, Интеллект, который всегда актуален. Это то, что только что было описано. Во-вторых, Интеллект, который находится в душе потенциально, прежде чем он станет актуальным, подобно знанию ребенка, которое сначала является потенциальным, а когда ребенок вырастает, учится и приобретает знания, становится актуальным. В-третьих, то, что описывается как второй Разум. Он представляет то состояние души, в котором она получает информацию от органов чувств. Органы чувств запечатлевают формы объектов в воображении (*φαντασία*), которое находится в передней части головы. Воображение, или фантазия, переносит их в разумную душу. Когда последняя познает их, она становится идентичной с ними духовно, а не телесно.

Выше мы видели аристотелевское различие между активным интеллектом и пассивным. Только что приведенный отчет, очевидно, основан на нем, хотя и модифицирует анализ Аристотеля, или, скорее, расширяет его. Первый и второй разделы в рассказе Израэля соответствуют активному и пассивному интеллектам Аристотеля соответственно. Третий класс по-израильски представляет собой процесс реализации потенциального или пассивного интеллекта через чувственные стимулы, с одной стороны, и влияние активного интеллекта - с другой. Аристотель, по-видимому, оставил это промежуточное состояние между потенциальным и вечно актуальным неназванным. Однако при дальнейшем изучении этого очень сложного предмета мы увидим, как классификация различных интеллектов становится все более и более сложной, начиная с Аристотеля, Александра и Фемистия и заканчивая Аверроэсом и Леви бен Герсоном. Нам достаточно увидеть здесь, как Израэль сочетает аристотелевскую психологию, а позднее аристотелевскую логику и физику с неоплатонической метафизикой и теистической доктриной творения. Но подробнее об этом позже.

Из Интеллекта, как мы видели, происходит разумная душа. В своем обсуждении общей природы тройственной души (разумной, животной и растительной) Израэль предпринимает неисторическую, но насквозь средневековую попытку согласовать определение души Аристотелем, которое мы обсуждали выше (стр. xxxv), с определением Платона. На самом деле эти две концепции диаметрально противоположны. Платоновский - антропологический дуализм, аристотелевский - монизм. Для Платона душа по своему происхождению не из этого мира и не находится в сущностном единстве с телом, которым она управляет, как моряк своей лодкой. Аристотель понимает связь между душой и телом как связь формы и материи; и нет союза более совершенного, чем соединение этих двух составляющих элементов всех природных субстанций. Разложение невозможно. Данная форма может исчезнуть, но ее место немедленно займет другая. Сочетание материи и формы является существенным условием подлунного существования, следовательно, не может быть и речи о том, чтобы душа входила в тело или покидала его, или о ее деятельности отдельно от тела.

Но Израэль, похоже, не понял смысла слов Аристотеля и приписывает ему идею о том, что душа - это отдельная субстанция, совершенствующая естественное тело, потенциально обладающее жизнью, подразумевая под этим, что тела потенциально обладают жизнью до того, как душа их постигнет; и когда душа их постигает, она делает их совершенными и действительно живыми. Конечно, в непосредственном продолжении он добавляет, что он не имеет в виду временные до и после, поскольку вещи всегда остаются такими, какими они были созданы; и что его способ

выражения обусловлен невозможностью передать духовные идеи в телесных терминах каким-либо другим способом. Это просто означает, что человеческое тело и его душа возникают одновременно. Но он по-прежнему рассматривает их как отдельные субстанции, образующие лишь преходящую комбинацию. И с этим мнимым аристотелевским понятием он пытается согласовать понятие Платона, которое, как он понимает, означает не то, что душа входит в тело, облачаясь в него как в одежду, а затем покидает его, но то, что душа воспринимает тела, облекая их своим светом и великолепием, и таким образом делает их живыми и движущимися, подобно тому, как солнце облекает мир своим светом и освещает его так, что зрение может воспринимать его. Разница в том, что свет солнца материален, и зрение воспринимает его в воздухе, которым он переносится; тогда как свет души духовен, и воспринимать его может только разум, а не физическое чувство.

Среди концептуальных терминов аристотелевской логики немногие играют более важную роль, чем термины субстанции и акциденции. Субстанция - это то, что не пребывает ни в чем другом, но является своим собственным предметом. Это независимое существование, и оно является предметом случайностей. Последние не существуют независимо от субстанции, в которой они заключены. Таким образом, из десяти категорий, которыми Аристотель обнимает все существующие вещи, первая включает в себя все субстанции, как, например, человек, город, камень. Остальные девять подпадают под род случайности. Количество, качество, отношение, время, место, положение, обладание, действие, страсть — все это представляет собой атрибуты, которые должны обладать субстанциональным бытием, чтобы пребывать в нем. Нет ни длины, ни ширины, ни цвета, ни до, ни после, ни здесь, ни там и так далее, кроме как в реальном объекте или вещи. Таким образом, таково значение случайности как логического или онтологического термина, и в этом значении она не имеет ничего общего с идеей случайности. Очевидно, что вещество представляет собой высшую категорию, а случайность - низшую, поскольку зависима и изменчива. Таким образом, становится важным знать применительно к любому объекту расследования, каков его статус в этом отношении, является ли он веществом или несчастным случаем.

Природа души была загадкой для мыслителей и философов с незапамятных времен. Одни думали, что это материальная субстанция, другие считали ее духовной. Пифагорейцы отождествляли его с сущностью числа. И не было недостатка в тех, кто, аргументируя свою зависимость от тела, говорил, что это случайность, а не субстанция. Как ни странно, мутакаллимун, защитники религии и вероисповедания, придерживались именно этого мнения. Но на самом деле это не более странно, чем сохранение материальности души, в равной степени защищаемое другими религиозными деятелями, такими как, например, Тертуллиан, и оппозиция спиритуализму Маймонида со стороны Авраама бен Давида из Поскьера. Мутакаллимун пришли к своей идее благодаря атомной теории, которую они сочли политичным принять как более поддающуюся теологической обработке, чем "Материя и форма" Аристотеля. Из этого следовало, согласно некоторым из них, что фундаментальной единицей был материальный атом, не имеющий качества, и любая сила или активность в любом атоме или группе атомов является прямым творением Бога, которое должно воссоздаваться каждое мгновение, чтобы существовать. Такова природа случайности, и она делает более очевидной вездесущую деятельность Бога в мире. Таким образом, "субстанциальный" или "случайный" характер души - это тот, который затрагивается большинством еврейских авторов на эту тему. И Израэль также случайно упоминает об этом в "Книге стихий".^[34] Как и другие еврейские философы, он защищает его субстанциальность.

Факт его отделения от тела, по его словам, не является доказательством того, что это был несчастный случай. Ибо не делимость случайности от ее сущности делает ее случайностью, а ее разрушение при разделении. Таким образом, когда белое вещество становится зеленым, белый цвет не просто отделяется от его субстанции, но и прекращает свое существование. Душа не разрушается, когда покидает тело.

Еще один аргумент в пользу того, что душа является субстанцией, заключается в следующем. Если бы душа была случайностью, у нее была бы возможность перейти из тела животного во что-то другое, поскольку чернота присутствует в коже эфиопа, в эбеновом дереве и в смоле. Но душа существует только у живых существ.

Кроме того, мы обнаруживаем, что деятельность души простирается далеко за пределы тела и воздействует на отдаленные предметы, не подвергаясь разрушению. Отсюда следует, что сама душа, агент деятельности, продолжает существовать без тела и является субстанцией.

Прояснив концепцию души в целом и ее отношение к телу, он затем переходит к рассмотрению трех видов души. Высшая из них - разумная душа, которая находится на горизонте Интеллекта и возникает из его тени. Именно благодаря этой душе человек является разумным существом, разборчивым, восприимчивым к мудрости, различающим добро и зло, желаемое и нежелательное, приближающимся к достойному и удаляющимся от неправильного. За это он получает награду и наказание, потому что он знает, что делает, и что возмездие следует за его поведением.

Рядом с разумной душой находится животная душа, которая возникает из тени первой. Будучи далекой от света Разума, животная душа темна и неясна. У нее нет знаний или различения, а только смутное представление об истине, и она судит только по внешнему виду, а не в соответствии с реальностью. Из ее свойств - чувственное восприятие, движение и изменение места. По этой причине животные свирепы и неистовствуют, стремясь властвовать, но без ясного знания и различения, подобно льву, который хочет властвовать над другими животными, не имея ясного осознания того, что он делает. Доказательством того, что животные имеют лишь смутные представления о вещах, является то, что измученный жаждой осел, идущий к реке, убежит от собственной тени в воде, хотя последняя нужна ему для сохранения своей жизни, тогда как он без колебаний приблизится ко льву, который его сожрет. Следовательно, животные не получают ни награды, ни наказания (это противоречит Мутакаллимуну), потому что они не знают, что делать, чтобы получить вознаграждение, или чего избегать, чтобы не быть наказанными.

Растительная душа исходит из тени животной души. Она еще дальше удалена от света Разума и еще больше отягощена тенью. У нее нет чувственного восприятия или движения. Она находится рядом с землей и характеризуется способностью к размножению, росту, питанию, образованию бутонов и цветов, запахов и вкусов.

Рядом с душой находится Сфера (небеса), которая возникает на горизонте и в тени растительной души. Сфера превосходит телесные субстанции, поскольку сама по себе является не телом, а материей тела. В отличие от материальных элементов, которые претерпевают изменения и уменьшения из-за возникающих из них вещей, а также из-за возвращения тел растений и животных обратно к ним в качестве их элементов, духовные субстанции (а также сфера) не претерпевают никакого увеличения или уменьшения из-за производства из них

вещей. Ибо растения и животные производятся из элементов посредством небесной силы, которую Бог поместил в природу, производя зарождение и распад для того, чтобы этот мир зарождения и распада существовал. Но все великолепие выше веществ, а именно: три души, испытывает никаких изменений на счет вещей, которые идут от них, потому что то, что является результатом их вопросы *измени* своего великолепия, а не от сути великолепие себя. И ясно, что великолепие вещи по своей сути ярче, чем великолепие ее тени, а именно того, что исходит от нее. Следовательно, великолепие растительной души, несомненно, ярче, чем у сферы, которая исходит из ее тени. Последняя становится жесткой и приобретает покрытие, толщину и материальность, так что ее можно воспринимать зрением. Но никакое другое из чувств не может воспринять его, потому что, хотя оно и телесно, оно близко к высшим субстанциям по форме и благородству и приводится в движение совершенным и завершенным движением, движением по кругу, которое более совершенно, чем другие движения, и не подвержено влиянию и изменению. Следовательно, в нем нет увеличения или уменьшения, нет начала или конца, и это из-за простоты, духовности и постоянства того, что им движет. Разум изливает на нее свое великолепие и свет своего знания, и сфера становится разумной и рациональной, и без исследования или размышления осознает превосходство своего Создателя и то, что его следует восхвалять без перерыва. По этой причине Творец присвоил Сфере высокую ступень, с которой она не может быть удалена, и поручил ей производство времени и четырех времен года, месяца, дня и часа, и сделал ее правителем производства тленных вещей в этом мире зарождения и разложения, чтобы высшие души могли обрести тела для восприятия, облечения своим светом и сделать видимыми в них свои действия в соответствии с определением Бога.

Сфера своим движением производит четыре элемента: огонь, воздух, воду, землю; и их сочетания в различных пропорциях дают начало минералам, растениям и животным этого мира, высшим из которых является человек.

То, что элементы - это те, которые упомянуты выше, и ничто другое, не доказывается определением элемента и его отличием от "принципа". Принцип - это нечто такое, что, будучи причиной изменений и даже, возможно, лежа в основе изменений, само по себе изменению не подлежит. Таким образом, Бог, несомненно, является причиной всего, что происходит в мире. Поэтому Его можно назвать принципом мира, но он не входит своей сущностью в изменяющиеся вещи. Следовательно, абсурдно говорить о Боге как элементе подлунного мира. Материя, то есть первичная бесформенная материя, действительно входит во все изменяющиеся вещи и лежит в основе всех изменений; но сама она не меняется. Следовательно, материя также является принципом, но не элементом. Элемент - это нечто, что само по себе является составной частью материи и формы и меняет свою форму, становясь чем-то другим, в чем, однако, оно содержится потенциально, а не фактически. Продукт в конечном счете возвращается к элементу или элементам, из которых он был изготовлен. Когда мы прослеживаем это разложение данного композита на его элементы так далеко, как только можем, пока не достигнем первого, которое больше не создается из чего-либо таким же образом, как из него были созданы вещи, у нас есть элемент. Такова природа огня, воздуха, воды, земли. Все вещи созданы из них указанным выше способом. Но до них нет ничего, что меняло бы свою форму, становясь огнем, продолжало бы потенциально пребывать в огне и возвращалось бы в свое первоначальное состояние при растворении огня. То же самое относится и к остальным трем.

Теперь вопрос ясен. Стихии стоят во главе физических изменений и принимают в них участие. Предшествующими элементами действительно являются материя и форма, но как логические принципы, а не как физические и независимые сущности. Следовательно, по мнению Израэля, может показаться, что материя и форма отошли на второй план в постепенной эволюции низшего от высшего. Ибо элементы, говорит он нам, происходят из движения Сферы, Сфера - из тени Души, Душа - из тени Разума, Разум создан Богом. Конечно, он говорит нам, что Сфера - это не тело, а материя тела. И все же Сфера, несомненно, не может занять место первичной материи, поскольку она, несомненно, наделена формой, более того, она рациональна и разумен, как мы видели.

Когда Израэль говорит, что до четырех элементов нет ничего, кроме Всемогущества Бога, он имеет в виду, что подлунный процесс изменения и становления прекращается с появлением элементов в качестве его верхнего предела. То, что выше элементов, принадлежит к умопостигаемому миру; и способ их образования один из другого является духовным, эманацией. Сфера стоит на границе между материальным и умопостигаемым, сама по себе являясь продуктом эманации, хотя и порождает элементы своим движением — процесс, по-видимому, не похожий ни на эманацию, ни на подлунное становление и изменение.

Творение в переводе Израэля, по-видимому, совпадает с эманацией, поскольку, с одной стороны, он говорит нам, что души сотворены, что четырем элементам не предшествует ничего, кроме Всемогущества Бога, а с другой, что элементы возникают в результате движения Сферы, а души возникают из тени Разума. Для материи и формы, кажется, вообще нет места, кроме как в качестве логических принципов. Очевидно, это связано с тем фактом, что Израэль невольно сочетает аристотелевскую физику с неоплатоническим эманационизмом. Для Аристотеля материя и форма стоят во главе подлунных изменений и являются окончательными. Нет происхождения материи или формы ни из чего. Небесный мир имеет свою собственную материю и не является причиной существования этого мира, за исключением того, что влияет на его изменения. Бог - движитель Сфер, но не их Создатель, следовательно, он стоит вне мира. Это теизм. В Израиле существует преемственность Бога, умопостигаемого мира и материального, которые в конечном счете являются одним и тем же, хотя процессы в этих двух мирах различны. И все же он опровергает пантеизм, заявляя, что Бог - это принцип, а не элемент.

Мы уже говорили, что израильтяне не придерживаются общепризнанного отношения к еврейским догмам или Библии. Он никогда не цитирует никаких еврейских работ, и в его трудах нет ничего, что указывало бы на то, что он еврей и прилагает усилия для гармонизации иудаизма с философией и наукой. На словах он ссылается на творение *из ничего*, которое не обязательно еврейское, с таким же успехом оно может быть мусульманским или христианским. Но на самом деле, как мы видели, его представления о космическом процессе достаточно далеки от ортодоксальной доктрины творения, как она представлена в Библии и Талмуде.

Попутно мы также узнаем кое-что об идеях Израэля об отношении Бога к человечеству, о его заповедях и пророчествах. Бог сотворил мир, говорит он нам, по своей благодати. Он хотел принести пользу своим созданиям. Этого не могло быть без того, чтобы они не знали волю Бога и не исполняли ее. Воля Божья не может быть открыта непосредственно каждому, потому что божественная мудрость может говорить только с теми, в ком разумная душа является хозяйкой и просвещена Разумом. Но не все люди такого рода; ибо у некоторых преобладает животная

душа, и по этой причине они невежественны, сбиты с толку, прямолинейны, дерзки, кровожадны, мстительны, нецеломудренны, как животные; другими управляет растительная душа, то есть аппетит, и поэтому они глупы и унылые и предаются своим аппетитам, как растения. В других людях их души по-разному сочетаются, придавая их жизни и поведению сложный характер. По этой причине Богу было необходимо избрать человека, в котором разумная душа отделена и озарена Разумом, — человека, который духовен по своей природе и стремится подражать ангелам, насколько это возможно для человека. Этого человека он сделал посланником к человечеству. Он дал ему свою книгу, которая содержит два вида учения. Один вид является духовным по своей природе и не нуждается в дальнейших комментариях или толкованиях. Это предназначено для интеллектуалов и разборчивых людей. Другой вид - телесный и требует духовной интерпретации. Это предназначено для различных категорий тех, кто не может непосредственно понять духовный смысл, но кто может постичь материальное учение, с помощью которого они постепенно обучаются и готовятся к восприятию высших истин. Поэтому этим людям нужны инструкторы и проводники, потому что одной книги недостаточно для тех, кто не может понять.

Сны и пророчества тесно связаны, следовательно, объяснение первого также прольет свет на второе. Сновидение вызвано влиянием Разума на душу во сне. Разум получает свои знания непосредственно от Бога и служит посредником между ним и душой, подобно пророку, который является посредником между Богом и его созданиями. Сообщая душе духовные формы, которые она получила от Бога, Разум переводит их в формы, промежуточные между телесностью и духовностью, чтобы они могли быстро запечатлеться в здравом смысле, который воспринимает их первым. Здравый смысл находится на полпути между телесным зрением и воображением, которое находится в передней камере мозга и известно как фантазия (аристотелевское *φαντασία*).

То, что формы, запечатленные таким образом в обыденном сознании во сне, являются промежуточными между телесными и духовными, доказывается тем фактом, что они отличаются от телесных форм вещей, видимых в бодрствующем состоянии. Последние неясны и сокрыты, тогда как те, что видны во сне, тоньше, духовнее и ярче. Доказательством этого является то, что человек видит себя во сне наделенным крыльями и летящим между небом и землей. Он видит, как открываются небеса и кто-то говорит с ним с небес, и так далее. Во всем этом не было бы смысла, если бы эти явления не имели духовного значения, ибо они противоречат природе. Но мы знаем, что они имеют реальное значение, если их интерпретировать действительно вдумчивым человеком. Пророки также, желая отделиться от человечества и произвести на последнее впечатление своими качествами, показывали им духовные формы подобного рода, которые были сверхъестественными. Следовательно, все, кто верит в пророчества, признают, что сны являются частью пророчества.

Теперь эти промежуточные формы, которые запечатлеваются в общем чувстве во сне, превращаются им в фантазию, а последней - в воспоминание. Когда человек просыпается, он восстанавливает формы из памяти точно так же, как они были отложены там фантазией. Затем он обращается к своей мыслительной силе; и если она духовна и чиста, Разум наделяет его своим светом и величием и открывает ему духовные формы, обозначаемые видениями во сне. Тогда он сможет правильно истолковать сон. Но если его мыслительные способности не

столь хороши и скрыты покровами, он не может должным образом отделить шелуху от ядра в формах, видимых во сне, не способен проникнуть в скрытую за ними истинную духовность, и его интерпретация ошибочна.

Это объяснение на самом деле ничего не объясняет, но оно заслуживает внимания как первая еврейская попытка свести пророчество к психологическому феномену, которая получила дальнейшее развитие у последующих авторов, пока не приобрела свою окончательную форму для средневековья у Маймонида и Леви бен Герсона.

Подводя итог, можно сказать, что Израэль эклектичен. В его трудах нет системы еврейской философии. У него не было таких амбиций. Он сочетает аристотелевскую логику, физику и психологию с неоплатонической метафизикой и напускает на себя видимость теистического креационизма. Его заслуга заключается главным образом в том, что он был пионером в привлечении внимания евреев к науке и философии греков, хотя и в арабской одежде. В его трудах до сих пор нет и следа Калама, за исключением его намеков на атомную теорию и отрицания вознаграждения и наказания животных.

ГЛАВА II

ДАВИД БЕН МЕРВАН АЛЬ МУКАММАС

Об Аль Мукаммаса ничего не было известно до недавнего времени, когда фрагменты его философской работы были найдены в комментарии Иуды бен Барзилая к "Сефер Езира".^[35] Последнее сообщает нам, что Давид Аль Мукаммас, как говорят, был связан с Саадией, который многому у него научился, но в этом нет уверенности. Если этот рассказ верен, то у нас есть второй еврейский философ, который предшествовал Саадии. Его главный труд известен под названием "Двадцать глав", пятнадцать из которых были обнаружены в арабском оригинале в 1898 году Абрахамом Гаркави из Санкт-Петербурга.^[36] К сожалению, они еще не опубликованы, и, следовательно, наш отчет будет неполным, поскольку он основан на фрагментах на иврите в вышеупомянутом комментарии к Езире.

Этих фрагментов достаточно, чтобы показать нам, что в отличие от Израэля, который мало знаком с дискуссиями мутазилитов, Аль Мукаммас - настоящий мутазилит и движется по пути, проложенному этими мусульманскими рационалистами. Неизвестно, связано ли это различие с их местами проживания (израильтяне жили в Египте и Кайруане, в то время как Аль Мукаммас был в Вавилоне) или с их личными пристрастиями к неоплатонизму и Каламу соответственно. Саадия знает Калам; но, хотя он родом из Египта, свои самые плодотворные годы он провел в Вавилонии, в городе Сура, где он был гаоном. Центрами арабского рационализма были, как мы знаем, города Багдад и Басра, расположенные ближе к Вавилону и Месопотамии, чем к Египту или Кайруану.

Первая цитата из книги Иуды бен Барзилая имеет отношение к науке и философии, их определению и классификации. Наука - это знание реальности существующих вещей. Она делится на две части, теоретическую и практическую. Теоретическая наука стремится к знанию ради него самого; практическая стремится к цели за пределами знания, а именно к производству чего-либо. Тогда мы называем это искусством. Таким образом, геометрия

является наукой в той мере, в какой человек желает познать природу и отношения друг к другу твердого тела, поверхности, линии, точки, квадрата, треугольника, круга. Но если его цель - знать, как построить квадратный или круглый дом, или построить мельницу, или выкопать колодец, или измерить землю, он становится ремесленником. Теоретическая наука состоит из трех частей. На первом месте стоит теология, которая исследует единство Бога, его законы и заповеди. Это высшая и наиболее важная из всех наук. Далее следуют логика и этика, которые помогают людям формировать мнения и направляют их по пути понимания. Последняя - физика, знание сотворенных вещей.

В девятой и десятой главах своей книги Аль Мукаммас обсуждает божественные атрибуты. Как мы видели во Введении, это была очень важная проблема в школах мутазилитов, и она рассматривалась в трудах мутазилитов в первом разделе, получившем название "Баб аль-Таухид", глава о единстве.

Бог един — так Аль Мукаммас подводит итог своим предыдущим обсуждениям — не в том смысле, в каком род считается единым, и не в том, в каком вид является единым, ни в том смысле, что число один равно единице, ни в том смысле, что индивидуальное существо едино, но как простое единство, в котором нет различия или состава. Он един, и нет второго подобного ему. Он первый без начала и последний без конца. Он - причина и основание всего, что вызвано и осуществлено.

Вопрос о сущности Бога сложен. Некоторые говорят, что не разрешается спрашивать, что такое Бог. Ибо ответить на вопрос, что такое вещь, - значит ограничить ее, а ограниченное - это сотворенное. Другие снова говорят, что нам позволено задавать этот вопрос, потому что мы можем использовать в нашем ответе выражения, о которых сам Бог свидетельствует в своей богооткровенной книге. И это не ограничивало бы и не определяло бы его славу, потому что его существо отличается от любого другого, и нет ничего, что имело бы хоть какое-то сходство с ним. Соответственно, мы должны ответить на вопрос, что такое Бог, сказав, что он первый и последний, видимый и скрытый, без начала и конца. Он живет, но не благодаря жизни, полученной извне. Пища не поддерживает и не продлевает его жизнь. Он мудр, но не благодаря приобретенной мудрости. Он слышит без ушей, видит без глаз, проявляет понимание во всех своих делах и является истинным судьей во всех своих суждениях. Таков был бы наш ответ в соответствии с собственным свидетельством Бога о самом себе.

Мы ни в коем случае не должны предполагать, что выражения "живой", "мудрый", "видящий", "слышащий" и так далее применительно к Богу означают то же самое, что и когда мы приписываем их самим себе. Когда мы говорим, что Бог жив, мы не имеем в виду, что было время, когда он не жил, или что наступит время, когда он не будет жить. Это верно для нас, но не для Бога. У его жизни нет начала или конца. То же самое относится и к его мудрости. Она не приобретается, как наша, у нее нет начала или конца, и она не подвержена ошибкам, забвению, дополнению или умалению. Нет ничего странного в том, что его атрибуты так непохожи на наши, ибо вполне уместно, чтобы Творец отличался от сотворенного, а Творец - от сотворенной вещи.

Однако мы должны более внимательно проанализировать вопрос о божественных атрибутах. Когда мы говорим, что Бог живой, мы можем иметь в виду, что он живет с жизнью как своим атрибутом, то есть что существует атрибут жизни, который делает его живым, или мы можем отрицать, что в нем есть какой-либо такой атрибут, как жизнь, но что он живет через себя, а не

через жизнь как атрибут. Чтобы прояснить это тонкое различие, мы продолжим исследовать, что содержится в первом утверждении о том, что Бог живет жизнью. Это может означать, что было время, когда Бог не жил, а затем он обрел жизнь и стал живым. Это явно неправильная и недостойная концепция. Поэтому мы должны принять другую альтернативу, что жизнь, благодаря которой он живет, вечна, как и он сам, и, следовательно, он всегда жил от вечности и будет продолжать жить до вечности. Но вопрос еще не решен. Все еще остается вопрос, идентична ли эта жизнь, которой он живет, своему существу, или она отлична от его существа, или она его часть? Если мы говорим, что это отличается от его существа, мы виновны в том, что вводим других вечных существ рядом с Богом, что разрушает его единство. Христиане виновны именно в этом, когда они говорят, что вечная жизнь Бога - это Святой Дух, а его вечная Мудрость - это Сын. Если мы говорим, что его жизнь является частью его существа, мы наносим ущерб другому аспекту его единства, а именно его простоте. Ибо наличие частей в своем существе подразумевает композицию. Следовательно, мы вынуждены заключить, что жизнь Бога идентична его существу. Но на самом деле это равносильно утверждению, что нет никакого атрибута жизни, который делает его живым, или что он живет не посредством жизни. Разница только в выражении.

Мы можем прояснить эту концепцию с помощью иллюстраций из других сфер, какими бы неадекватными они ни были. Душа является причиной жизни для тела, то есть тело живет через душу, и когда последняя покидает его, тело теряет свою жизнь и умирает. Но сама душа не живет ни через что другое, скажем, через другую душу. Ибо, если бы это было так, то этой другой душе снова понадобилась бы другая душа, чтобы заставить ее жить, а этой снова другая, и так далее *до бесконечности*, что абсурдно. Душа живет сама по себе. То же самое относится и к ангелам. Они живут своим собственным существом; и вот почему души и ангелы называются в Священном Писании духами. Дух - это нечто прекрасное, легкое и несоставное. Следовательно, их жизнь не может быть обусловлена чем-то отличным от их существа, поскольку это сделало бы их составными.

Однако это утверждение о том, что души и ангелы живут своим собственным существом, не следует понимать как означающее, что у них нет создателя, который дал им бытие и жизнь. Смысл просто в том, что существо, которое Бог дал им, отличается от существа, которое он дал телам. Телам нужна душа, чтобы стать живыми, душа сама по себе живая. Так и в материальных вещах солнце сияет своим собственным светом, а не светом приобретенным. Запах мирры благоухает сам по себе, а не через что-либо другое. Глаз видит своей собственной силой, тогда как человек видит глазом. Язык не говорит другим языком, человек говорит языком, и так далее. Поэтому мы говорим о Боге, хотя и в тысячу раз более возвышенной манере, что он живет, но не такой жизнью, которая отлична от его существа; и то же самое мы говорим о других атрибутах, таких как слух, зрение и так далее, которые мы находим в библейских восхвалениях его.

Необходимо добавить, что поскольку, с одной стороны, мы видели, что атрибуты Бога идентичны его существу, то, с другой стороны, из этого следует, что различные атрибуты, такие как мудрость, зрение, слух, знание и так далее, не отличаются друг от друга по значению, хотя и различаются по выражению. В противном случае это сделало бы Бога составным. Причина, по которой мы используем ряд различных выражений, заключается в том, чтобы убрать из Бога несколько противоположностей используемых терминов. Таким образом, когда мы говорим, что Бог жив, мы хотим указать, что он не мертв. Признак мудрости исключает глупость и невежество; слух и зрение устраняют глухоту и слепоту. Философ Аристотель говорит, что

вернее и уместнее применять к Богу отрицательные атрибуты, чем положительные. Другие говорили, что мы не должны говорить о Творце в положительных терминах, поскольку есть опасность наделить его формой и сходством с другими вещами. Говоря о нем негативно, мы подразумеваем положительное, не рискуя обидеться.

В дальнейшем Аль Мукаммас опровергает взгляды дуалистов, христиан и тех, кто утверждает, что Бог имеет форму. Мы не можем позволить себе задерживаться на этих аргументах, какими бы интересными они ни были, и должны поспешить сказать несколько слов о шестнадцатой главе, в которой говорится о вознаграждении и наказании. Это, без сомнения, является частью второго раздела мутазилитов, а именно "Баб аладль", или раздела, касающегося Божьей справедливости.

Он определяет награду как спокойствие души и бесконечную радость в грядущем мире в качестве компенсации за пребывание в этом мире, которое она пережила, и самоконтроль, который она практиковала, воздерживаясь от мирских удовольствий. Наказание, с другой стороны, - это беспокойство и печаль души до конца дней как возмездие за потворство мирским порочным удовольствиям. И то, и другое налагается Богом справедливо. Уместно, чтобы обещания награды и угрозы наказания, вытекающие из послушания или непослушания, были конкретизированы в связи с заповедями и запретами в Священных Писаниях, потому что это единственный способ приучить душу к самоконтролю. Ребенок, который не боится наказания своего учителя или не уверен в его доброй воле, не будет поддаваться обучению. То же самое верно для большинства тех, кто служит королям. Только страх заставляет их повиноваться воле своих хозяев. Итак, Бог, повелевая нам делать то, что достойно, и запрещая то, что недостойно, счел нужным в своей мудрости указать сопутствующие награды и наказания, чтобы тот, кто соблюдает, мог находить удовольствие в своем послушании, а ненаблюдательный мог испытывать печаль и страх.

Как грядущему миру нет конца, так и награде праведных, равно как и наказанию нечестивых, должно быть бесконечно. Были выдвинуты аргументы, чтобы показать, что в отличие от награды, которая действительно бесконечна, как и подобает Божьей благодати, наказание должно иметь предел, ибо Бог милосерден. С другой стороны, исходя из конечности человеческих действий, утверждается, что и награда, и наказание должны быть конечными. Но на самом деле многими способами можно показать, что награда и наказание должны быть бесконечными. Не называя всех аргументов — их было выдвинуто целых десять — в пользу этой точки зрения, мы можем привести некоторые из наиболее важных.

Именно собственная благодать Бога побудила его принести пользу человечеству, дав им законы для руководства, а не какие-либо предшествующие заслуги с их стороны, которые давали им право на Божью защиту. Сам Бог никоим образом не получает пользы от послушания человека и не страдает от его непослушания. Человек знает, что такое наставление делается для его собственного блага; и если бы его спросили, какую награду он хотел бы получить за свои добрые дела, он выбрал бы не меньшее, чем бесконечное счастье. Справедливость требует, чтобы наказание было соразмерно награде. Чем больше награда и наказание, тем более эффективными, вероятно, будут законы. Кроме того, нарушая закон Божий, человек фактически отрицает вечность того, кто его дал, и виновен в неуважении; ибо он прячется от людей, боясь их неудовольствия, тогда как вездесущность Бога не оказывает на него сдерживающего

эффекта. За такое преступление бесконечное наказание - единственное подходящее возмездие.

На вопрос, вознаграждается ли только душа, или только тело, или и то, и другое вместе, были даны разные ответы. В пользу одной только души как объекта вознаграждения и наказания было выдвинуто предположение, что награда поднимает человека до уровня ангелов, которые являются чистыми духами. Как же тогда тело может принимать в этом участие? И наказание должно иметь ту же природу, что и награда. С другой стороны, утверждается, что в Библии ничего не говорится о том, что человек был возведен в статус ангелов, и мы знаем в этом мире только физические награды и наказания. Эдемский сад, о котором говорится в Библии, не населен ангелами, и именно туда попадают праведники после смерти.

Истинное решение состоит в том, что, поскольку человек состоит из тела и души, и оба разделяют его поведение, награда и наказание должны относиться к обоим. Как мы не понимаем природу духовного возмездия, так и составное понятие в равной степени непостижимо для нас. Но каждому, кто верит в воскресение мертвых, нетрудно признать, что тело участвует в будущих наградах и наказаниях.

ГЛАВА III

СААДИЯ БЕН ИОСИФ АЛЬ-ФАЙЮМИ (892-942)

Саадия был первым важным еврейским философом. Филон Александрийский не входит в нашу компетенцию, поскольку он не был средневековым. Кроме того, его работа не носит систематического характера и носит характер комментария к Священному Писанию. Хотя Филон был хорошим и лояльным евреем, он стоял, так сказать, в стороне от реального центра еврейского интеллектуального и духовного развития. С одной стороны, он был слишком тесно связан с греческой мыслью, а с другой - обладал лишь ограниченными знаниями о еврейской мысли и традиции. Библию он знал только в греческом переводе, не в оригинале на иврите; а о Галаке, которая все еще находилась в стадии разработки в Палестине, он знал еще меньше.

С Саадией все было по-другому. В десятом веке Мишна и Талмуд были давно завершены и формировали как теоретическое, так и практическое содержание еврейской жизни и мысли. Сура в Вавилонии, где Саадия возглавлял академию, была главным центром еврейского образования, а Саадия был наследником основной линии еврейского развития, прошедшей через руки законодателя и пророка, книжника и фарисея, Танны и Аморы, Сабурая и Гаона. Как глава академии Сура он был интеллектуальным представителем еврейства и иудаизма своего времени. Его время было периодом волнений и раздоров не только в иудаизме, но и в исламе, на землях которого жили евреи и светским правителям которого они были обязаны верностью как на Востоке, так и в Испании.

Во введении к книге "Ислам" мы видели, как различные школы кадария, мутазила и ашария возникли в соответствии с требованием прояснения главных проблем веры, науки и жизни. В иудаизме в дополнение к этому более общему требованию существовал более локальный и внутренний конфликт караимов и равванитов, который был сосредоточен вокруг проблемы традиции. Саадия оказался в эпицентре всего этого и оказался на высоте положения.

Нас здесь не интересуют перипетии личной жизни Саадии или его литературной карьеры как противника караимской секты. Мы также не можем позволить себе большего, чем просто заявить, что еврейская наука в более широком смысле начинается с Саадии. Грамматики и лексикографии иврита до него не существовало. Библия была переведена на несколько языков еще до Саадии, но он был первым, кто перевел ее на арабский и первым, кто написал к ней комментарий. Но величайшая работа Саадии, оказавшая важнейшую услугу теории иудаизма и благодаря которой его лучше всего запомнят, - это его попытка разработать систему доктрины, которая должна была находиться в гармонии с традициями иудаизма, с одной стороны, и с самым авторитетным научным и философским мнением того времени - с другой. Израэл, как мы видели, интересовался наукой до Саадии. Как врач, он, вероятно, чувствовал себя более комфортно в чисто физических дискуссиях, чем Саадия. Но нет никаких свидетельств того, что он проявлял больший интерес, чем гаон Суры, а именно к построению системы иудаизма на основе научной доктрины. Возможно, в окружении Израэля не хватало примера ислама, поскольку он, похоже, не был знаком с теориями и дискуссиями Мутакаллимуна и черпал свою информацию из аристотелевских и неоплатонических источников. Саадия был в самом эпицентре арабских спекуляций, как видно из сочинения его *кулинарного шедевра* "Эмунот ве-Деот", "Верования и мнения".[37]

Работа выполнена по модели мутазилиита. Двумя основными разделами в произведениях этого характера являются *Единство* и *Справедливость*. Первая начинается с некоторых предварительных соображений о природе и источниках знания. Затем она переходит к доказательству существования Бога, показывая, что мир не мог существовать вечно и должен был быть создан во времени. Творение подразумевает наличие творца. Далее следуют аргументы, показывающие, что Бог един и бестелесен. Остальная часть посвящена обсуждению божественных атрибутов с целью показать, что они не влияют на единство и простоту Бога. Раздел о единстве завершается опровержением противоположных взглядов, таких как взгляды дуалистов, тринитариев или неверующих. Раздел о справедливости посвящен доктрине свободной воли. Следовательно, в этой части работы рассматриваются психология и этика. К этому могут быть добавлены проблемы более догматического характера, эсхатологические и иные. В дальнейшем мы увидим, что шедевр Саадии создан по тому же плану.

Но не только план и организация его работы свидетельствуют о влиянии на Саадию исламских школ, многие из его аргументов, например, о существовании Бога и сотворении мира, взяты непосредственно из них. Маймонид, который был решительным противником Мутакаллимуна, вкратце излагает их фундаментальные принципы и аргументы в пользу существования, единства и бестелесности Бога.[38] Некоторые из них идентичны таковым для Saadia. Саадия, однако, не интересуется чистой метафизикой как таковой. Его цель - решительно апологетическая защита иудаизма и еврейских догм. Поэтому мы напрасно ищем в его книге определенных взглядов на строение существующих субстанций, на природу движения, на значение причины и так далее. Мы получаем представление о его отношении к некоторым из этих вопросов случайным образом.

Мутакаллимуны были противниками аристотелевской теории материи и формы и заменили ее атомной теорией. Бог создал атомы без величины или качества, и он также создал качества, присущие группам атомов. Эти качества они называли случайностями, и одной из их важных дискуссий было то, может ли случайность длиться дольше мгновения времени. Мнения

разделились, и несчастные случаи были классифицированы в соответствии с их продолжительностью. То есть были некоторые случайности, которые, будучи однажды созданными, продолжали существовать сами по себе некоторое время, и были другие, которые приходилось воссоздавать заново каждое мгновение, чтобы продолжать существовать. Саадия не говорит о материи и форме как составляющих сущность существующих вещей; он говорит о субстанции и случайности, [39] что может навести нас на мысль, что он придерживался атомной теории, поскольку он говорит о случайностях как приходящих и уходящих одна за другой, что наводит на мысль о постоянном творении, о котором говорил Мутакаллимун. С другой стороны, когда он отвечает на возражение против движения, которое так же старо, как Зенон, а именно, как мы можем преодолеть бесконечно делимое расстояние, поскольку необходимо пройти бесконечное количество частей, он говорит нам, что нет необходимости прибегать к атомной теории или другим теориям, принятым некоторыми мутазилистами, чтобы ответить на это возражение. Мы можем верить в непрерывность и бесконечную делимость материи, но до тех пор, пока эта делимость только потенциально бесконечна, на самом деле всегда конечна, наша способность пересекать пространство не представляет трудностей. [40] Наконец, опровергая вторую теорию творения, которая объединяет платонизм с атомизмом, он выступает против атомной теории в первую очередь из-за ее последствий вечности атомов, но частично и по другим причинам, которые также повлияли бы на каламистические концепции атомов. [41] Эти моменты не рассматриваются Саадией прямо, а лишь случайно упоминаются при разъяснении других проблем, связанных с сотворением мира и существованием Бога.

Подобно Израэлю Саадии, он хорошо знаком с аристотелевскими понятиями, которые можно найти в логике, физике и психологии. Сомнительно, однако, действительно ли он знал более важные трактаты Аристотеля из первых рук и в деталях. "Категории", небольшой трактат, составляющий первую книгу логики Аристотеля, он, без сомнения, знал, но другие аристотелевские концепции он, вероятно, почерпнул из вторичных источников. Ибо, хотя он рассматривает все десять категорий, показывая, что ни одна из них не применима к Богу, [42] мы едва ли находим какие-либо упоминания о таких важных и фундаментальных аристотелевских концепциях, как материя и форма, потенциальность и актуальность, четыре причины, формальная, материальная, действенная и конечная - концепциях, которые, как только Аль-Фараби и Авиценна начали изучать Аристотеля, стали знакомы всем, кто писал все, что имеет хоть какое-то отношение к философии, теологии или библейской экзегезе. Более того, сами понятия, которые он использует, по-видимому, указывают на то, как он их использует, что он не был знаком с контекстом, в котором они встречаются в аристотелевских трактатах, или с тем отношением, которое они имеют к другим взглядам Аристотеля. Таким образом, никто, знавший Аристотеля из первых рук, не мог совершить ошибку, сочтя его определение души случайным. [43] Когда Саадия говорит о шести видах движения [44] вместо *трех*, он ясно показывает, что его знания об аристотелевской теории движения ограничивались тем немногим, что содержится в "Категориях".

Таким образом, мы вправе утверждать, что источниками Саадии являются еврейская литература и традиции, труды мутакаллимун, особенно мутазилитов, и Аристотель, чью книгу о "Категориях" он знал из первых рук.

Саадия говорит нам, что написать свою книгу его побудило то, что он обнаружил, что верования и мнения людей находятся в неудовлетворительном состоянии. Хотя есть некоторые люди, которым посчастливилось обладать истиной и знать, что они обладают ею, и радоваться этому,

это верно не для всех. Ибо есть другие, которые, когда у них есть истина, не знают ее и, следовательно, упускают ее из виду; другим повезло еще меньше, и они принимают ложные мнения, которые они считают истинными; в то время как третьи постоянно колеблются, переходя от одного мнения и верования к другому. Это причиняло ему боль, и он считал своим долгом использовать свои ограниченные знания, чтобы помочь им. Добросовестное изучение его книги приведет к устранению сомнений и замене веры через знание на веру через традицию. Другим результатом такого изучения, не менее важным, станет улучшение характера и расположенности, что повлияет к лучшему на жизнь человека во всех отношениях, как по отношению к Богу, так и к своим ближним.[45]

Кто-то может спросить, почему человек сталкивается с таким количеством сомнений и трудностей, прежде чем прийти к истинному знанию. Ответ таков: человек - это существо, то есть существо, зависящее в своем существовании от другого, и в природе существа как такового заложено, что оно должно трудиться ради истины в поте лица. Ибо все, что человек делает или с чем ему приходится иметь дело, подчинено времени; каждая работа должна выполняться постепенно, шаг за шагом, часть за частью, в последовательные промежутки времени. И поскольку стоящая перед ним задача вначале сложна, он должен проанализировать и упростить ее. Это требует времени; в то время как уверенность и знание не могут прийти, пока задача не будет выполнена. Прежде чем эта точка достигнута, он, естественно, испытывает сомнения.[46]

Источников истины три. Первый - это тот, о котором свидетельствуют чувства. Если наши обычные органы чувств воспринимают в нормальных условиях, свободных от иллюзии, мы уверены в этом восприятии.

Судебное решение - это еще один источник истины. Есть определенные истины, в которых мы уверены. Особенно это относится к таким ценностным суждениям, как то, что истина - это хорошо, а ложь - плохо. В дополнение к этим двум источникам непосредственного знания существует третий источник, основанный на этих двух. Это логический вывод. Нас заставляют верить в то, чего мы непосредственно не воспринимали, или в вопрос, относительно которого у нас нет непосредственных знаний второго рода, потому что мы выводим это из чего-то другого, что мы восприняли или в чем у нас есть непосредственная уверенность. Таким образом, мы верим, что у человека есть душа, хотя никогда ее не видели, потому что мы заключаем о ее присутствии по ее активности, которую мы действительно видим.

Эти три источника универсальны. Они не являются характерными для данной расы или религиозной конфессии, хотя есть некоторые люди, которые отрицают действительность некоторых или всех из них. Мы, евреи, верим в них и еще в один источник истины, а именно в подлинную традицию.[47]

Некоторые думают, что еврею запрещено размышлять или философствовать об истинах религии. Это не так. Подлинные и искренние размышления и спекуляции не запрещены. Что запрещено, так это оставлять священные писания в стороне и полагаться на любые мнения, которые приходят в голову относительно начала времени и пространства. Ибо человек может найти истину, а может и упустить ее. В любом случае, пока человек не найдет это, у него нет религиозного наставника; и если он действительно находит то, что кажется ему истиной, и основывает на этом свою веру и поведение, он никогда не уверен, что позже его не одолеют сомнения, которые заставят его отказаться от принятой веры. Но если мы твердо

придерживаемся библейских заповедей, наше собственное рассуждение об истинах религии принесет нам огромную пользу.[48]

Наше исследование фактов нашей религии даст нам обоснованное и научное знание тех вещей, которым догматически учили нас Пророки, и позволит нам ответить на аргументы и критические замечания наших оппонентов, направленные против нашей веры. Следовательно, подтверждать истины религии разумом - не просто наша привилегия, но и наш долг.[49]

Здесь возникает вопрос. Если разум может сам открывать истины, сообщенные нам божественным откровением, зачем было прибегать к последнему? Почему не было предоставлено одному разуму направлять нас в нашей вере и в нашем поведении? Ответ, как было предложено ранее, заключается в том, что человеческий разум развивается постепенно и не достигает своей цели до конца процесса. Тем временем человек остается без проводника. Кроме того, не у всех достаточно разума, чтобы открыть истину. Некоторые совершенно неспособны к этой трудной задаче, и гораздо больше подвержены мучительным сомнениям и замешательствам, которые препятствуют их прогрессу. Отсюда необходимость откровения, потому что в свидетельстве чувств все одинаково чувствуют себя как дома, мужчины и женщины, молодые и старые.[50]

Самым важным фактом религии является существование Бога. Мы знаем это из Библии, и теперь мы должны доказать это разумом. Доказательство обязательно косвенное, потому что никто из нас не видел Бога, и у нас нет непосредственной уверенности в его существовании. Тогда мы должны доказать это методом вывода. Мы должны начать с чего-то, что мы знаем с уверенностью, и исходить из этого, выполняя столько шагов логического вывода, сколько может потребоваться, пока не достигнем объекта нашего поиска.[51]

Мир и находящиеся в нем вещи непосредственно доступны нашим чувствам и нашему суждению. Как долго существует мир и как он возник? Ответы на эти вопросы мы также не знаем с помощью наших органов чувств, и мы должны доказать их с помощью цепочки рассуждений. Существует несколько возможностей. Мир таким, какой он есть, возможно, существовал вечно. Если это так, то никто его не создавал; он просто существовал, и у нас нет доказательств существования Бога. Мир в его нынешнем виде мог возникнуть из примитивной материи. Эта гипотеза лишь отодвигает проблему еще дальше назад. Ибо, оставляя в стороне вопрос, как эта первичная материя развилась в сложный мир нашего опыта, мы направляем наше внимание на саму первичную материю и спрашиваем, существовала ли она от вечности или так и возникла? Если он существовал вечно, то его никто не создавал, и у нас нет доказательств существования Бога, поскольку под Богом мы подразумеваем разумное существо, действующее с определенной целью и замыслом, а также причину существования всего сущего в творении. Третья альтернатива состоит в том, что независимо от того, был ли мир создан из примитивной материи или нет, он, во всяком случае, или примитивная материя, в зависимости от обстоятельств, была создана во времени, то есть она была создана из ничего. Если это так, то должен был быть кто-то, кто это создал, поскольку ничто не может создать само себя. Здесь у нас есть доказательство существования Бога. Из этого следует, что сначала мы должны показать, что мир не вечен, что он возник во времени, и именно это делает Саадия.

Вот некоторые из его доказательств. Мир конечен по величине. Ибо мир состоит из земли, которая находится в центре, и небес, окружающих ее со всех сторон. Это показывает, что земля конечна, поскольку бесконечное тело не может быть окружено. Но небеса тоже конечны,

поскольку они совершают полный оборот за двадцать четыре часа. Если бы они были бесконечными, потребовалось бы бесконечное время, чтобы совершить оборот. Конечное тело не может обладать бесконечной мощностью. Это Саадия считает самоочевидным, хотя Аристотель, от которого происходит это утверждение, приводит доказательство. Следовательно, сила внутри мира, которая поддерживает его существование, конечна и однажды должна быть исчерпана. Но это также показывает, что это не могло продолжаться вечно. Следовательно, мир возник во времени.[52]

Другое доказательство основано на составном характере всего сущего на небе и земле. Минералы, растения и животные состоят из частей и элементов. Небеса состоят из сфер, расположенных одна внутри другой. Сферы усыпаны звездами. Но композиция подразумевает время, когда создавалась композиция. Другими словами, части, должно быть, были там первыми, и кто-то собрал их вместе. Следовательно, мир, каким мы его видим сейчас, не вечен.[53]

Особая форма композиции, которая является универсальной, - это форма субстанции и случайности. Растения и животные рождаются (или прорастают), растут и разлагаются. Эти проявления являются случайностями субстанции растения или животного. Небесные тела имеют различные движения, свет и цвета в качестве своих случайностей. Но эти случайности не вечны, поскольку они приходят и уходят. Следовательно, субстанции, несущие в себе акциденции, без которых они не могут существовать, также временны, как и они. Следовательно, наш мир не вечен.[54]

Наконец, прошедшее время само по себе не может быть вечным. Ибо это означало бы, что на самом деле до наших дней прошло бесконечное время. Но это противоречие в терминах. То, что уже достигнуто, не может быть бесконечным. Бесконечность возможна только как потенциальность, например, мы можем говорить о данной длине как о бесконечно делимой. Это просто означает, что человек может мысленно продолжать делить его вечно, но мы никогда не сможем сказать, что на самом деле он произвел бесконечное количество делений. Следовательно, не только мир, но даже время должно было начать существовать.[55]

Будет видно, что первые три аргумента доказывают только то, что мир в той форме, которую он имеет сейчас, не вечен. Еще не исключена возможность существования вечной материи, из которой возник мир. Четвертый аргумент многое доказывает. Это показывает, что ничто, подвластное времени, не может быть вечным, следовательно, даже первичная материя. Бог может быть вечным, потому что он неподвластен времени. Время, как мы увидим позже, не может существовать без движения и движущихся вещей, следовательно, до возникновения мира времени не было, и четвертый аргумент неприменим к предземному существованию.

Таким образом, в завершение первых трех аргументов Саадия продолжает показывать, что мир, который, как мы теперь знаем, возник во времени, должен был быть кем-то создан (поскольку ничто не может создать само себя), и это тоже из ничего, а не из ранее существовавшей вечной материи.

Если бы вечная материя существовала до возникновения мира, объяснение происхождения мира допускало бы две возможности. Первый заключается в том, что нет ничего вне этой материи и мира, который произошел из нее. Это абсурдно, поскольку это означало бы, что неразумная мертвая вещь является причиной разума и жизни во вселенной. Следовательно, мы

должны прибегнуть к другой альтернативе, согласно которой кто-то, разумное существо, создал мир из примитивной, вечной материи. Это также невозможно. Ибо если материя вечна, как создатель мира, то она независима от него и не будет послушна его воле, чтобы приспособиться к его цели. Следовательно, он не мог создать из этого мир.

Единственная оставшаяся сейчас альтернатива заключается в том, что автор вселенной - разумное существо, и ничто вне него не вечно. Он один несет ответственность за существование мира, который когда-то был ничем. Создал ли он сначала материю, а затем из нее вселенную, или же он создал мир целиком, имеет второстепенное значение.[\[56\]](#)

Все еще существует вероятность того, что вместо того, чтобы сотворить мир из ничего, Бог сотворил его из себя, *то есть* что он исходил от него, как свет от солнца. Это, как мы знаем, мнение неоплатоников; и Израэль очень близок к нему, как мы видели ранее (стр. 6). Саадия решительно выступает против любой подобной доктрины.

Маловероятно, говорит он, чтобы вечная субстанция, не имеющая ни формы, ни состояния, ни меры, ни места, ни времени, превратилась в тело или тела, обладающие этими случайностями; или чтобы мудрое существо, не подверженное изменениям, влиянию или понятности, решило превратить себя в тело, подверженное всем этим. Что могло побудить справедливое существо, которое не делает ничего плохого, постановить, что некоторые из его частей должны быть подвержены такому злу, от которого страдают материя и материальные существа? Это возможно только одним из двух способов. Либо они заслужили это за то, что поступили неправильно, либо они этого не заслуживали, и против них был совершен акт насилия. Оба предположения абсурдны. Дело в том, что авторы этого мнения, чтобы избежать теории творения *из ничего*, отправились из огня да в полымя. Конечно, творение из ничего трудно постичь, но именно по этой причине мы приписываем эту силу только Богу. Требовать, чтобы мы показали, как это можно сделать, - значит требовать, чтобы мы сами стали творцами.[\[57\]](#)

Вопрос о том, что существовало на месте земли до ее сотворения, свидетельствует о незнании идеи места. Под местом подразумевается просто соприкосновение двух тел, при котором одно является местом другого. Когда нет земли и тел, нет и такого понятия, как место.

То же самое относится и ко времени. Время означает постоянство существующих вещей на небе и земле в меняющихся условиях. Там, где нет мира, нет и времени. Это отвечает на возражение, выдвинутое некоторыми, а именно: как возможно, что до создания всех этих тел время существовало без объектов? Или другая трудность, которая тесно связана с этим, а именно: почему Бог не сотворил мир раньше, чем он это сделал? Ответ на оба вопроса таков: не было "раньше" и не было времени, когда мира не было.

Следующий вопрос является законным: зачем Бог сотворил все вещи? И наш ответ таков: не было причины, которая заставила его сотворить их, и все же они были созданы не напрасно. Бог пожелал проявить свою мудрость, и его доброта побудила его принести пользу своим созданиям, позволив им поклоняться ему.[\[58\]](#)

Теперь мы доказали существование Бога как причины существования всех вещей. Теперь мы должны попытаться прийти к какому-то представлению о том, что такое Бог, насколько это в наших силах. Бог не может быть материальным или телом, ибо в нашем доказательстве его существования мы начали с мира, который есть тело, и пришли к представлению о Боге как причине всего материального существования. Если сам Бог материален, то наши поиски еще не

закончены, поскольку мы все еще должны хотеть узнать причину его возникновения. Будучи причиной всего тела, он не является телом и, следовательно, для нашего знания является высшим, мы не можем выйти за его пределы. Но если Бог не телесен, он не подвержен движению или покою, гневу или благосклонности, ибо отрицать телесность Бога и все еще искать в нем эти случайности - значит изменять выражение и сохранять идею. Телесные повреждения связаны с телом.[59]

Бестелесность Бога доказывает также его единство. Ибо то, что не является телом, не может обладать телесными атрибутами количества, следовательно, Бог не может быть более одного.[60] И помимо этого есть много весомых аргументов против дуалистической теории.

Единый эффект не может быть результатом двух независимых причин. Ибо если один несет ответственность за целое, то для другого ничего не остается, и предположение о его существовании беспричинно. Если эффект состоит из двух частей, каждая из которых выполняет одно действие, то на самом деле мы имеем два эффекта. Но вселенная едина, и ее части нельзя разделить.[61] Опять же, если один из них желает создать что-то и не может без помощи другого, ни один из них не является всемогущим, что несовместимо с характером божества. Если он может заставить другого помочь ему, значит, они оба в этом нуждаются. И если они свободны и независимы, тогда, если один желает сохранить тело живым, а другой - убить его, тело должно было бы быть одновременно живым и мертвым, что абсурдно. Опять же, если каждый может что-то скрыть от другого, ни один из них не является всезнающим. Если они не могут, они не всемогущи.[62]

Доказав существование, единство и бестелесность Бога, он переходит к обсуждению его наиболее существенных атрибутов, которыми являются Жизнь, Всемогущество и Всеведение. Это легко вытекает из того, что было сказано ранее. Мы не можем представить себе творца *из ничего*, если он не всемогущ; сила подразумевает жизнь; и созданная вещь не может быть совершенной, если ее создатель не знает, какой она будет, до того, как он ее создаст.

Эти три концепции наш разум обнаруживает одним актом своего мыслительного усилия, поскольку все они вовлечены в концепцию, Создатель. Нет постепенного вывода от одной к другой. Причина, по которой мы вынуждены использовать три выражения, заключается в ограниченности языка. Следовательно, не следует думать, что они подразумевают множественность в Боге. Это просто значения одного выражения "Создатель", и поскольку это не предполагает множественности в сущности Бога, а означает только то, что есть вещь, созданная создателем, поэтому три производных термина "Живой", "Всемогущий", "Всеведущий" не подразумевают ничего большего.

Христиане допустили ошибку в этом вопросе, сделав Бога троичным. Они говорят, что человек не может творить, если он не живой и не мудрый, поэтому они рассматривают его жизнь и его мудрость как две другие вещи, находящиеся вне его сущности. Но это ошибка. Ибо, говоря, что в нем есть несколько атрибутов, отличных один от другого, они фактически говорят, что он телесен, — ошибка, которую мы уже опровергли. Кроме того, они не понимают, что является доказательством: в человеке мы говорим, что его жизнь и его знания не являются его сущностью, потому что мы видим, что иногда они у него есть, а иногда нет. В Боге это не так. Опять же, почему только три? Они говорят "сущность", "жизнь", "мудрость"; почему они не добавляют силу или слух и зрение? Если они думают, что сила подразумевается в жизни, а умение слышать и видеть - в мудрости, то и жизнь подразумевается в мудрости.

Они цитируют Священное Писание в свою поддержку, например, стих из II Царств (23, 2): "*Дух Господень говорил через Меня, и Его Слово было на моем языке*". "*Слово*" обозначает, по их словам, его атрибут мудрости, а "*Дух*" - его жизнь как отдельных личностей. Но они ошибаются. Выражения, о которых идет речь, обозначают слова, которые Бог вкладывает в уста своих пророков. Есть и другие подобные примеры, которые они приводят, и в своем незнании иврита буквально воспринимают метафорические выражения. Если они последовательны, они должны добавить гораздо больше личностей в Божество, в соответствии со многими фразами Библии, касающимися руки Божьей, ока Божьего, славы Божьей, гнева Божьего, милости Божьей и так далее.^[63]

Приведенное выше рассуждение, как и рассуждение Аль-Мукаммаса (стр.19), ясно показывает происхождение учения об атрибутах, а также его мотив. И Аль-Мукаммас, и Саадия, и более поздние еврейские философы были обязаны своим интересом к этой проблеме прежде всего мусульманским школам, в которых, как мы знаем, она играла важную роль (см. Введение, стр.xxiii, xxvi). Но нет никаких сомнений в том, что проблема возникла в христианских школах Востока, которые использовали ее для рационализации догмата о Троице.

Сохранилось исповедание веры, приписываемое Иакову Барадею (шестой век), основателю Сирийской церкви монофизитов или якобитов, в котором встречается фраза о том, что Отец - это Интеллект, Сын - это Слово, а Святой Дух - это Жизнь. В трудах Элиаса из Нисибиса несторианской церкви, жившего вскоре после Саадии (975-1049), мы также находим отрывок, в котором три выражения "сущность", "жизнь" и "мудрость" применяются к трем лицам Троицы. Этот отрывок стоит процитировать. Он гласит следующее: "Поскольку сущность Бога не может принимать случайностей, его жизнь и его мудрость не могут быть случайностями. Но все, что не является случайностью, является либо субстанцией, либо личностью. Следовательно, поскольку сущность Творца, его жизнь и его мудрость не являются тремя субстанциями или тремя случайностями, доказывается, что они являются тремя личностями".^[64]

Монотеизм был фундаментальным догматом мусульманской веры. Следовательно, их теологам-рационалистам было необходимо встретить сторонников тринитаризма их собственным оружием и показать, что множественность божественных атрибутов, которую они не могли отрицать, поскольку Коран был авторитетом для этого, никоим образом не влияет на единство Бога. Эта проблема была столь же важна для иудаизма, как и для ислама, и по той же причине. Отсюда настойчивость Саадии в том, что неадекватность языка сама по себе ответственна за то, что мы выражаем основные атрибуты Бога тремя словами: Живой, Всемогущий, Всеведущий; что на самом деле они являются не более чем интерпретациями Создателя выражения.

Теперь мы показали, что Бог един в двух важных смыслах этого слова. Он един в том смысле, что рядом с ним нет второго Бога; и он един по своей собственной сути, т.е. он прост и не состоит из частей. Его Жизнь, его Сила и его Мудрость неотличимы друг от друга и от его сущности. Все они едины. Мы также доказали бестелесность Бога. Тем не менее Саадия не удовлетворен до тех пор, пока он подробно не покажет, что Бога ни в каком смысле нельзя сравнивать с человеком и что антропоморфные выражения в Библии не следует понимать буквально. Касаясь толкования Библии, Саадия делает общее замечание, что всякий раз, когда стих Священного Писания явно противоречит истинам разума, нет никаких сомнений в том, что он является образным, и человек, который успешно истолкует его так, чтобы согласовать с данными чувства или разума, будет вознагражден за это. Ибо не только Библия является источником иудаизма, Разум - это

еще один источник, предшествующий Библии, а Традиция - это третий источник, следующий за Библией.^[65]

Чтобы показать, что Бога нельзя сравнивать ни с чем другим в творении, Саадия считает удобным использовать классификацию всех существующих вещей Аристотелем по десяти категориям.^[66] Все, что существует, является либо субстанцией, либо это случайность, т.е. атрибут или качество субстанции. Таким образом, субстанция является первой и наиболее важной из категорий и иллюстрируется такими терминами, как человек, лошадь, город. Все, что не является субстанцией, является случайностью, но существует девять классов случайностей, а вместе с субстанцией они составляют десять категорий. Порядок категорий в том виде, в каком их излагает Аристотель в своем одноименном трактате, таков: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страсть. Если эти категории включают в себя все существующие вещи, и мы можем доказать, что Бог не является ни одной из них, наша цель достигнута. Один общий аргумент - это тот, с которым мы уже знакомы. Дело в том, что Бог является причиной всей субстанции и случайности, следовательно, он сам не является ни тем, ни другим. Писание подтверждает нашу точку зрения, как во Второзаконии 4, 15: "Итак, берегите себя; ибо вы не видели никакой формы в тот день, когда Господь говорил с вами на Хориве из среды огня; чтобы вы не развратились и не сделали себе кумира в виде какого-либо образа, подобия мужского или женского пола, подобия какого-либо зверя, который на земле, подобия какой-либо крылатой птицы, летающей в небе; подобия чего-либо, пресмыкающегося по земле, подобия чего-либо, что было бы на земле". о всякой рыбе, которая в воде под землей; и чтобы ты не поднял глаза твои к небу и, когда ты увидишь солнце, и луну, и звезды, даже все воинство небесное, ты не был увлечен прочь" и т.д. И традиция в этом отношении столь же категорична. Наши мудрецы, которые были учениками пророков, передают антропоморфные отрывки из Библии так, чтобы избежать предвзятого понимания. Это особенно верно в отношении арамейского перевода Таргума.

Такие термины, как голова, глаз, ухо, рот, губа, лик, рука, сердце, кишечник, нога, которые используются по отношению к Богу в Библии, являются переносными. Ибо в языке принято метафорически применять такие термины к определенным идеям, таким как возвышение, провидение, принятие, декларация, повеление, благосклонность, гнев, сила, мудрость, милосердие, владычество. Язык был бы очень неадекватным инструментом, если бы он ограничивался буквальным значением слов, которые он использует; а в случае с Богом мы должны были бы ограничиться утверждением, что он есть.

То, что было сказано о вышеупомянутых существительных, применимо также к другим частям речи, таким как глаголы, приписывающие человеческую деятельность Богу. Такие фразы, как "приклони ухо твое", "открой глаза твои", "он видел", "он слышал", "он говорил", являются образными. Таким образом, выражение "господь понюхал", которое звучит особенно неприятно, обозначает принятие.

Богоявления в Библии, где Бог представлен в определенной форме, как у Иезекииля, Исаяи и Царств, не противоречат нашей точке зрения, поскольку имеются в виду специально созданные формы для блага и чести пророка. Вот что подразумевается под "Славой Господней" и "Шекиной". Иногда это просто сотворенный свет без индивидуальной формы. Когда Моисей просил увидеть Бога, он имел в виду сотворенный свет. Бога нельзя увидеть глазом, его нельзя

постичь мыслью или воображением. Следовательно, Моисей мог иметь в виду не Бога, а сотворенный свет. Его лицо было закрыто, чтобы он не был ослеплен необычайным великолепием начала света, которое смертный не в силах вынести; но позже, когда прошла самая яркая часть, покрывало было снято, и Моисей увидел последнюю часть света. Такого значения выражения в Книге Исход 33, 23: "И отниму руку мою, и ты увидишь спину мою; но лица моего не будет видно".

Рассмотрев Бога как творца мира и узнав кое-что о его атрибутах, мы должны теперь перейти к изучению человека, или, что то же самое, к исследованию отношения Бога к разумной части своего творения в подлунном мире. В том, что человек наделен душой, сомневаться не приходится, ибо деятельность человеческой души видна непосредственно. Трудная проблема касается природы души.^[67] Здесь мнения расходятся, и некоторые рассматривают душу как случайность тела, некоторые думают, что это материальная субстанция, такая как воздух или огонь, в то время как другие верят, что в человеке больше одной души. Нашей задачей будет отстоять нашу собственную точку зрения от этих ошибочных идей. Душа слишком важна в своих функциях, чтобы быть случайностью. Это не воздух и не огонь, потому что он не обладает свойствами этих тел. И если бы душа состояла из двух или более различных частей, чувственные восприятия не доходили бы до разума, и между этими двумя силами не было бы сотрудничества. Таким образом, истинная точка зрения заключается в том, что душа человека - это субстанция, созданная Богом в то время, когда человеческое тело завершено. Душа не имеет вечного существования до тела, как думал Платон, ибо ничто не вечно вне Бога, как мы видели ранее. Она также не входит в душу извне, но создается с телом и в нем. Его субстанция так же чиста, как субстанция небесных сфер, и подобно им получает свой свет, но гораздо тоньше субстанции сфер, ибо последние нерациональны, в отличие от души. Душа не зависит в своих знаниях от тела, которое без последнего не имеет ни жизни, ни знаний, но она использует тело как инструмент для выполнения своих функций. Будучи связанной с телом, душа обладает тремя способностями: разумом, духом и желанием. Но мы не должны думать вместе с Платоном, что эти силы образуют так много отделов или частей души, пребывающих в разных частях тела. Все три способности принадлежат единой душе, чье местопребывание находится в сердце; ибо от сердца отходят артерии, которые придают телу ощущение и движение.

Душа была помещена в тело, потому что по своей природе она не может действовать сама по себе; она должна иметь тело в качестве своего инструмента, чтобы таким образом достичь совершенного счастья, поскольку функции души либо очищают, либо оскверняют ее. Когда душа покидает тело, она больше не может раскаиваться; все это должно быть сделано, пока она находится в теле. Следовательно, пребывание в теле является благом для души. Если бы ее оставили в покое, не было бы никакого смысла ни в ее существовании, ни в существовании тела, и, следовательно, все творение, которое было создано ради человека, было бы напрасным. Спрашивать, почему душа не была создана таким образом, чтобы быть независимой от тела, глупо и равносильно тому, чтобы говорить, почему душа не была создана чем-то иным, кроме души. Душа никоим образом не страдает от пребывания с телом, ибо ущерб от греха причиняется по ее собственной свободной воле, а не телу. Более того, тело не является нечистым, равно как и жидкости тела не являются нечистыми, находясь в теле; в Библии говорится, что некоторые из них вызывают нечистоту, когда покидают тело, но это одно из тех таинств, которые, как мы увидим позже, не требуются разумом сами по себе, а специально предписаны для другой цели. Что касается страданий, которые претерпевает душа из-за своей связи с телом, то некоторые происходят из-за ее собственной небрежности, такие как холод,

жар и так далее, другие причиняются Богом для собственного блага души, чтобы она могла быть позже вознаграждена.

Здесь мы видим, и позже узнаем более определенно, что Саадия выступает против точки зрения аскетов — неоплатонической по своему происхождению, — что материя и тело как таковые являются злом и что постоянными усилиями человека должно быть освобождение души от скверны тела, в котором она заключена и которое уводит ее от ее первозданного благородства и чистоты. Оппозиция Саадии вере в предсуществование души сразу же опровергает неоплатоническую точку зрения о том, что душа была помещена в тело в наказание за проступок. Душа была создана одновременно с телом, и они образуют естественное целое. Следовательно, полноценная жизнь включает в себя как тело, так и душу.

Мы видели, что Бог сотворил мир благодаря своей благодати. Его первым проявлением доброты было то, что он дал бытие вещам этого мира. Он проявил себя особенно благосклонным к человеку, позволив ему достичь совершенного счастья с помощью заповедей и запретов, которые были на него наложены. Награда, вытекающая из послушания, была истинной целью заповедей.[68]

Законы, которые Бог дал нам через пророков, состоят из двух групп. Первый охватывает такие поступки, которые наш разум признает правильными или неправильными, хорошими или плохими, благодаря чувству одобрения или неодобрения, которое Бог вложил в наши умы. Таким образом, разум требует, чтобы благодетель получал взамен своей доброты либо добрую награду, если он в ней нуждается, либо благодарность, если он не нуждается в награде. Поскольку это общее требование разума, Бог не мог пренебречь им в своем собственном случае, а следовательно, и заповедями о том, что мы должны служить ему, что мы не должны оскорблять или поносить его, и другими законами, относящимися к тому же предмету.

Точно так же разум требует, чтобы кто-то каким-либо образом препятствовал творениям грешить друг против друга. Убийство запрещено, потому что это привело бы к уничтожению расы и, как следствие, к нарушению Божьего замысла при сотворении мира. Беспорядочная связь полов запрещена для того, чтобы человек отличался от низших животных и знал своего отца и других родственников, чтобы оказывать им честь и доброту. Всеобщее воровство привело бы к лени и в конце концов уничтожило бы само себя, когда больше нечего было бы красть. Подобным образом мы можем объяснить все законы, относящиеся к социальным отношениям между людьми.

Вторая группа законов относится к действиям, которые по своей сути не являются ни правильными, ни неправильными, но становятся таковыми в результате действия Божьей заповеди или запрета. Этот класс можно назвать *традиционным* в отличие от первого, который мы назовем *Рациональным*.

Традиционные законы навязываются нам в первую очередь для того, чтобы мы могли быть вознаграждены за их соблюдение. В то же время при тщательном изучении этих законов мы обнаружим, что они также имеют рациональное значение и не являются чисто произвольными. Таким образом, цель освящения определенных дней в году, таких как суббота и святые дни, состоит в том, чтобы, отдыхая от труда, мы могли посвятить себя молитве, приобретению мудрости и беседе с нашими братьями в интересах религии. Законы церемониальной чистоты призваны научить человека смирению и сделать молитву и посещение святых мест

более ценными в его глазах после того, как он был лишен своих привилегий в период своей нечистоты.

Ясно, что мы не должны знать, как выполнять традиционные заповеди без божественного откровения, поскольку наш собственный разум не подсказал бы нам их. Но даже в случае с рациональными законами только общие принципы известны нам из нашего собственного разума, но не детали. В целом мы знаем, что воровство, нецеломудрие и так далее - это неправильно, но детали этих вопросов привели бы к разногласиям среди человечества, и поэтому было необходимо, чтобы рациональные законы также были напрямую сообщены нам божественными посланниками.

Божественные посланники - это пророки.[\[69\]](#) Они знали, что их откровения пришли от Бога через знамение, которое появилось в начале общения и продолжалось до конца. Знамением был столп облачный, или огненный, или необычайно яркий свет, как мы узнаем из случая с Моисеем.

Подлинность послания пророка проверяется прежде всего характером содержания, а затем его способностью творить чудеса. Израильтяне не поверили бы Моисею, несмотря на его чудеса, если бы он приказал им совершить убийство или прелюбодеяние. Именно потому, что его учение было признано приемлемым, чудеса, сопровождавшие его, были расценены как подтверждение божественной миссии Моисея.

Еврейский закон[\[70\]](#) содержит три элемента, каждый из которых необходим для эффективного преподавания. Во-первых, заповеди и запреты, или собственно законы; во-вторых, награда и наказание, вытекающие из послушания и непослушания; и в-третьих, примеры исторических персонажей, на которых иллюстрируются законы и их последствия.

Но писанный закон не достиг бы своей цели без веры в традицию. Это фундаментально, поскольку без этого не могут существовать ни человек, ни общество. Никто не может жить, руководствуясь только тем, что он воспринимает своими собственными чувствами. Он должен зависеть от информации, которую получает от других. И хотя эта информация может быть ошибочной либо по причине ошибки информатора, либо из-за его возможной цели ввести в заблуждение, эти две возможности исключаются, если за традицию ручается не отдельный человек, а целая нация, как в случае с еврейским откровением.

Поскольку акцент Саадии на традиции, помимо ее внутренней важности для иудаизма, имеет свой дополнительный мотив для опровержения караизма, поэтому последующее обсуждение возможности отмены Закона, без сомнения, направлено против претензий двух сестринских религий, христианства и магометанства.[\[71\]](#)

Отмена закона, по словам Саадии, невозможна. Ибо, во-первых, традиция единодушно придерживается этой точки зрения, а во-вторых, сам Закон заверяет нас в его постоянной действительности: "Моисей заповедал нам закон, наследие для собрания Иакова" (Втор. 33, 4). Закон составляет национальное существование нашего народа; следовательно, поскольку Пророки заверяют нас, что еврейская нация вечна, Закон должен быть таким же. Мы не должны даже принимать свидетельства о чудесах в пользу нового закона, отменяющего старый. Ибо, как мы видели ранее, не чудеса Моисея в первую очередь служили подтверждению подлинности его учения, а характер самого учения. Теперь, когда закон Моисея выдержал испытание внутренней приемлемостью и внешним подтверждением совершением чудес, его

заявление о постоянной силе не может быть опровергнуто никакими новыми доказательствами, даже если они чудесны.

Человеку^[72] единственному из всех сотворенных существ были даны заповеди и запреты, потому что он превосходит все другие создания благодаря разумной способности, которой он обладает, и мир был создан для него. Тело человека невелико, но его разум велик и всеобъемлющ. Его жизнь коротка, но она была дана ему, чтобы помочь ему обрести вечную жизнь после смерти. Болезни и другие опасности, которым он подвергается, призваны поддерживать в нем смирение и богобоязненность. Аппетиты и страсти находят свое применение в поддержании личности и расы в целом.

Если верно, что Бог дал человеку заповеди и что он вознаграждает и наказывает его в соответствии с его поведением, то из этого следует, что, если мы не приписываем несправедливость Богу, он, должно быть, дал человеку силу делать то, что составляет предмет заповедей, и воздерживаться от этого. Это действительно так, и это может быть доказано многими способами. Каждый осознает свободу в своих действиях и не осознает никакой силы, препятствующей ему в его добровольных действиях. Библия свидетельствует об этом, когда говорит (Втор. 30, 19): "Я поставил перед тобой жизнь и смерть ... поэтому избери себе жизнь", или (Малахия 1, 9): "Из твоей руки вышло это". Традиция столь же недвусмысленна в утверждении раввинов (Беракот 33б): "Все в руках Бога, кроме страха Божьего". Конечно, Бог всеведущ и знает, как данный человек поступит в данном случае, но это не лишает его свободы определять свое собственное поведение. Ибо знание Бога не является *причиной* поступка человека или вообще бытия вещи. Если бы это было так, все было бы вечно, поскольку Бог знает все от вечности. Бог просто знает, что человек по своей собственной воле выберет делать определенные вещи. Человек, на самом деле, никогда не действует вопреки Божьему знанию, но это не потому, что Божье знание определяет его поступок, а только потому, что Бог знает конечный результат свободного размышления человека.

Поскольку теперь ясно со всех точек зрения, что Бог не вмешивается в свободу действий человека, любые отрывки из Библии, которые, по-видимому, указывают на обратное, не понимаются должным образом и должны интерпретироваться в соответствии с доказательствами, которые мы привели из различных источников, включая саму Библию. Таким образом, когда Бог говорит (Исход. 7, 3): "Я ожесточу сердце фараона", это не означает, как думают многие, что Бог заставил фараона отказаться отпустить Израиль. Смысл скорее в том, что он дал фараону силу противостоять злам, не поддаваясь им, как это сделали многие египтяне. Того же метода следует придерживаться и со всеми другими выражениями в Библии, которые, по-видимому, учат детерминизму.

Поведение человека оказывает влияние на душу, делая ее чистой или нечистой, в зависимости от обстоятельств.^[73] Хотя человек не может видеть этот эффект, поскольку душа является интеллектуальной субстанцией, Бог знает это. Он также ведет учет наших деяний и назначает награды и наказания в грядущем мире. Это время не наступит, пока он не создаст то количество душ, которое диктует его мудрость. В то же время в этом мире существуют награды и наказания как залог того, что грядет в будущей жизни.

Человека называют праведным или нечестивым в зависимости от того, преобладают ли в нем хорошие или плохие поступки. И за этот преобладающий элемент в его характере дается воздаяние в загробном мире. Праведный человек наказывается за свои немногие плохие

поступки в этом мире и вознаграждается за свои многочисленные добрые дела в мире грядущем. Точно так же нечестивцу платят за его добрые дела в этом мире, в то время как наказание за его нечестие откладывается. Это дает ответ на старую проблему процветания нечестивых и страданий праведных в этом мире.

Есть также страдания праведников, которые не носят характера наказания за прошлые поступки, но направлены на будущее, чтобы увеличить их награду в грядущем мире за испытания, которые они перенесли без ропота. Страдания маленьких детей подпадают под эту рубрику.

С другой стороны, с грешником иногда хорошо обращаются и продлевают его жизнь по одной из следующих причин: дать ему время покаяться, как в случае с Манассией; чтобы он мог родить праведного сына, подобного Ахазу, отцу Езекии; использовать его как Божье орудие для наказания других, более злых, чем он, — засвидетельствуйте роль Ассирии, как описывает это Исайя в десятой главе своих пророчеств; ради праведников, которые тесно связаны с ним, как Лот был спасен ради Авраама; или чтобы позже сделать наказание более суровым, как в случае с фараоном.

То, что после этого мира существует другой, в котором человека вознаграждают и наказывают, может быть доказано разумом, Священным Писанием и традицией.^[74] Из того, что мы знаем о Божьей мудрости и благодати, маловероятно, что мера счастья, предназначенная для души, — это то, что она получает в этом мире. Ибо каждое добро здесь смешано со злом, причем последнее даже преобладает. Никто по-настоящему не доволен и не спокоен в этом мире, даже если он достиг вершины лестницы процветания и почестей. Для этого должна быть причина, которая заключается в том, что душа интуитивно стремится к другому миру, который ей уготован. Есть много вещей, от которых душе велено воздерживаться, таких как воровство, прелюбодеяние и так далее, которых она желает и воздержание от которых причиняет ей боль. Несомненно, душу должна ожидать награда за эти страдания. Часто душа страдает от ненависти, преследований и даже смерти за то, что добивается справедливости, как ей велено. Несомненно, она будет вознаграждена. Даже когда человек наказывается смертью за преступление, совершенное в этом мире, за одно преступление карается та же смерть, что и за десять преступлений. Следовательно, должен существовать другой мир, где все неравенства устранены.

Также очевидно, что библейские люди верили в загробную жизнь. Иначе зачем бы Исаак согласился быть принесенным в жертву или почему Бог ожидал этого? То же самое относится к Ханании, Мишаэлю и Азарии, которые предпочли быть брошенными в огненную печь, чем пасть ниц в поклонении золотому истукану Навуходоносора; и к Даниилу, который был брошен в львиный ров за неповиновение приказу царя и молитву Богу. Они бы не сделали этого, если бы не верили в другой мир, где они были бы вознаграждены за свои страдания в этом.

Традиция и раввинская литература полны упоминаний о будущем мире. Нам нужно упомянуть только одно или два. В "Этике отцов церкви" (гл. 4) мы читаем, что этот мир подобен входу в другой мир. Другое утверждение в талмудическом трактате "Беракот" (стр. 17а) гласит, что "в грядущем мире не будет еды и питья, не будут выходить замуж, не будут покупать и продавать, но праведники будут сидеть со своими коронами на головах и наслаждаться великолепием Шекины".

Относительно состояния души после смерти и характера награды и наказания в загробном мире существует множество мнений. Те, кто считает, что душа материальна или что это случайность тела, верят, что она разрушается со смертью тела. Мы уже опровергли их мнение. Другие, такие как платонисты, дуалисты и пантеисты, которые верят в предсуществование души либо как отдельной сущности, либо как части Бога, считают, что после смерти тела душа возвращается к своему первоначальному состоянию. Наша вера, изложенная выше (стр. 37), противоречит этому. Но есть некоторые, называющие себя евреями, которые верят в метемпсихоз, в то, что душа переселяется от одного человека к другому и даже от человека к животному, и что таким образом она наказывается за свои грехи и очищается. Они видят подтверждение своей точки зрения в том факте, что некоторые люди проявляют качества, характерные для низших животных. Но это абсурдно. Душа и тело образуют естественное целое, одно приспособлено к другому. Человеческое тело не может соединиться с душой животного, а тело животного - с душой человека. Своей теорией они пытаются объяснить страдания маленьких детей, которые сами по себе не могли согрешить. Но мы уже объясняли, что страдания детей носят характер не наказания, а с целью последующего вознаграждения, и они должны признать, что первое вселение души в тело и дарование ей заповедей носит характер не компенсации за какие-либо прошлые заслуги, а с целью последующего вознаграждения. Почему бы тогда не объяснить страдания детей таким же образом?[75]

Поскольку тело и душа образуют естественное целое в течение жизни, а поведение человека является результатом совместных усилий двух составляющих частей его существа, само собой разумеется, что в будущем награда и наказание должны налагаться на тело и душу в сочетании. Следовательно, учение о воскресении тела, на которое ссылается Библия и которое раввины превратили в религиозную догму, имеет поддержку и в разуме.[76] Против этого было выдвинуто много возражений, но на них можно легко ответить. Может показаться, что самым сильным возражением является попытка показать, что воскрешение является логическим противоречием. Аргумент состоит в том, что элементы, составляющие данное тело при жизни, попадают после смерти человека в тело другого, с которым они ассимилируются и частью которого являются. Следовательно, невозможно воскресить два тела из общего для обоих материала. Но этот аргумент не соответствует действительности. Каждое человеческое тело имеет свою собственную материю, которая никогда не входит в состав какого-либо другого тела. Когда человек умирает и тело разлагается, каждый элемент возвращается на свое место в природе, где он хранится до воскресения.

Но есть еще одно событие, которое произойдет с Израилем до наступления времени воскресения. В соответствии с обещаниями Пророков мы верим, что Мессия освободит Израиль из изгнания.[77] Разум также поддерживает эту веру, поскольку Бог праведен, и поскольку он отправил нас в изгнание частично в наказание за проступки, частично с целью испытать нас, должен быть предел и тому, и другому.

Придет мессия, сын Давидов, избавит Иерусалим от врага и поселится там со своим народом. Когда все верующие израильтяне будут собраны из всех народов на земле Палестины, тогда наступит воскресение. Храм будет восстановлен, свет Шекины будет покоиться на нем, и дух пророчества будет дарован всему Израилю, молодому и старому, господину и слуге. Этот

благословенный период будет длиться до скончания времен, *то есть* до тех пор, пока этот мир не уступит место следующему, который является местом награды и наказания.

Мы описываем будущее обиталище и статус души как Эдемский сад (Рай) и Геенну.^[78] Первое выражение предназначено для обозначения счастья, поскольку в мире нет ничего приятнее сада. Термин "Геенна" ассоциируется в Библии с Тофте, который был местом нечистоты недалеко от Храма. Однако на самом деле Бог создаст субстанцию, которая будет сочетать свет и тепло таким образом, что праведники будут наслаждаться только светом, в то время как нечестивые будут мучиться от жары. Все это Саадия выводит из библейских отрывков.

В следующем мире не будет еды и питья, и, следовательно, не будет нужды в небесах и земле, подобных нашей, но будут место и время, поскольку существа не могут обходиться без этого. Не будет смены дня и ночи, ибо они полезны только для нашей нынешней жизни и занятий, но там будут ненужны. Однако будет особый период для богослужения.

И награда, и наказание в загробном мире будут вечными. Само собой разумеется, что Бог должен *пообещать* вечную награду и наказание, чтобы вселить в человечество максимально возможную степень надежды и страха, чтобы у них не было оправдания тому, что они не соблюдают заповеди, столь убедительно внушенные им. Дав обещание, его справедливость побуждает его выполнить его, и те, кто страдает, должны винить самих себя.

Теперь мы в общих чертах завершили изложение иудаистской системы Саадии. Есть много деталей, которые нам по необходимости пришлось опустить, особенно в более догматической части его работы, посвященной конкретным еврейским доктринам, которые он строит на основе раввинской литературы и библейских аллюзий, интерпретированных таким образом, чтобы они соответствовали утверждениям раввинов. Многие вопросы, особенно богословские и эсхатологические, приобрели важность в его сознании из-за его окружения. Я имею в виду мусульманские школы и секты, а также караимские дискуссии, которые были во многом созданы по их образцу. Наиболее важной частью его системы с философской точки зрения является та, которая имеет дело с творением и атрибутами Бога. Его рассуждения о душе и свободной воле менее основательны, а детали его доктрин воскресения, будущей награды и наказания, искупления Израиля и Мессии почти чисто догматичны. В его работах вообще нет места научной этике. Поведение человека предписано ему божественными заповедями, хотя в целом разум видит правильное и неправильное в так называемой рациональной группе законов. Тем не менее, поразмыслив, Саадия добавил главу к "Эмунот ве-Деот", в которой он пытается дать психологическую основу человеческому поведению. Отмечая различные тенденции отдельных людей и сект в его окружении к крайностям в человеческом поведении, некоторые к аскетизму, некоторые к потаканию своим желаниям, будь то жажда любви или власти, он подчеркивает неадекватность какого-либо одного стремления требованиям сложной природы человека и рекомендует гармоничное сочетание всего, к чему стремятся люди.^[79]

Только Бог, говорит он, является реальным единством, все остальное является творением по самой своей сути не единым и простым, а составным и запутанным. Итак, у человека есть любовь и желание ко многим вещам, а также отвращение ко многим вещам. И как в других объектах природы требуется комбинация нескольких элементов, чтобы составить данную вещь, так и в человеке именно путем правильной систематизации своих симпатий и антипатий он может достичь совершенства характера и морали. Не может быть, чтобы Бог предназначил человеку всю свою жизнь преследовать одну цель, исключая все остальные, ибо в этом случае

он вложил бы в человека только одно желание вместо многих. Вы не можете построить дом из камней в одиночку, как не можете развить совершенный характер с помощью одного стремления и одного интереса.

Стремление к чему-то одному может привести к вреду, например, чрезмерное увлечение едой приводит к болезням. Поэтому для регулирования своего поведения необходима мудрость. Принципом здесь является контроль над своими симпатиями и антипатиями. Из трех способностей души, разума, духа и желания, разум должен быть хозяином двух других. Если какое-либо дело приходит в голову человеку, он должен испытать его своим разумом, чтобы понять, принесет ли оно ему пользу или повредит, и соответственно стремиться к нему или избегать его. Если, с другой стороны, он позволяет низшим частям своей души управлять его разумом, он не является нравственным человеком.

Читатель узнает Платона в последнем высказывании. Разделение души на три способности - разум, дух и желание - является платоническим, как мы уже видели, и попытка основать этику на надлежащем соотношении между силами души также восходит к Платону. Но Саадия пытается показать, что Библия тоже одобряет эту концепцию.

Когда Экклезиаст говорит нам (1, 14): "Я видел все дела, которые совершаются под солнцем; и вот, все суета и стремление к ветру", он не имеет в виду, что нет ничего, к чему стоило бы стремиться, ибо тогда он осудил бы объекты Божьего творения. Его смысл в том, что тщетно стремиться к чему-то одному, исключая все остальное. Затем он продолжает называть три выдающихся объекта стремления: мудрость, удовольствие и мирскую выгоду — все тщетно, когда взято само по себе. Следует рекомендовать правильное сочетание всего этого, на что деликатно намекается в той же книге (2, 3): "Я искал в сердце моем, как развеселить плоть мою вином, сердце мое при этом направляло меня мудростью и как удерживать глупость".

ГЛАВА IV

ДЖОЗЕФ АЛЬ-БАСИР И ИЕШУА БЕН ИУДА

I. Джозеф Аль-Басир (11 век)[80]

Джозеф бен Абрахам, эфемистически прозванный из-за своей слепоты аль-Басиром (провидцем), был караимом и жил в Вавилонии или Персии в начале XI века. Его философские работы во многом основаны на трудах арабских мутакаллимов, мутазилитов. В отличие от Саадии, который молчаливо принимает некоторые из их методов и взглядов, аль-Басир является признанным последователем Калама и рассматривает только те вопросы, которые являются общими для евреев и мусульман, избегая, например, такого важного вопроса, как то, возможно ли, что закон Божий может быть отменен — вопроса, который так много значил для Саадии. Разделение его расследования на две части, Единство и Справедливость, является для него серьезным вопросом; и он считает необходимым рассказать нам в нескольких примерах, почему он решил рассматривать данную тему под тем или иным заголовком. По духу и темпераменту он убежденный рационалист. Краткий и емкий до безвестности, он не высказывает ни пристрастия, ни эмоций, но бесстрашно доводит аргумент до последнего вывода и сводит его к самым низким терминам.

Саадия (выше, стр. 28) рассматривает откровение как четвертый источник истины, параллельный чувству, суждению и логическому выводу. Конечно, в одном случае (стр. 35) он говорит о причине, предшествующей Библии, даже если традиция следует за ней, но это лишь мимолетное замечание, которое должным образом корректируется точкой зрения, выраженной в другом месте (стр. 28), что, хотя еврею не запрещено размышлять, он не должен откладывать Библию в сторону и принимать мнения, которые приходят ему в голову. Аль-Басир не оставляет вопрос в таком нерешенном состоянии. Он определенно отдает приоритет — логический приоритет, разуму. Знание, по его словам, должно предшествовать откровению. Пророку как посланнику Божьему нельзя верить на слово, поскольку оппонент может утверждать то же самое. Мало того, что пророк должен подтвердить свою миссию совершением чуда, которое не может быть объяснено естественными средствами, но, кроме того, мы должны знать, что тот, кто послал его, имеет к нам доброе сердце и не стал бы обманывать нас. Поэтому знание о существовании, силе и мудрости творца должно предшествовать нашей вере в миссию пророка. Извлекать эти истины из слов пророка, а затем верить ему, потому что Бог послал его, было бы рассуждением по кругу. Таким образом, минимум знаний, который необходим, прежде чем мы сможем как-либо апеллировать к словам пророка, - это рациональное доказательство существования, силы и мудрости Бога. Обладая этим минимумом, человек, не искушенный в умозрительных исследованиях, может полагаться в остальной части символа веры, например, в единстве Бога и других его атрибутах, на слова Библии. Ибо, если мы независимо знаем, что Бог Всемогуш и Всеведущ, и пророк может подтвердить свои притязания на звание божественного посланника совершением подлинных чудес, его достоверность установлена, и мы можем с уверенностью принять все, что он хочет сказать, без доказательств; но фундаментальная вещь, которую нужно сделать, - это установить достоверность пророка, а для этого необходим независимый источник доказательств. Вот в чем причина.

Следовательно, наша проблема состоит в том, чтобы доказать силу и мудрость Бога, что подразумевает его существование. Мы не можем сделать это напрямую, поскольку не можем видеть Бога. Следовательно, единственный метод - доказать существование могущественного и мудрого творца через его творение. Мы должны доказать его силу, делая то, что мы не можем сделать, например, способность создавать свои тела. Но для этого необходимо показать, что наши тела — и то же самое будет применимо к другим телам мира, а следовательно, и к миру в целом — были созданы, *т.е.*, что было время, когда их не было. Это подводит нас к анализу составляющих тела. Все тела состоят из атомов и их "случайностей", или состояний и качеств. Первичными случайностями, которые предполагаются всеми остальными, являются следующие четыре: сочетание, разделение, движение и покой. Без них никакое тело не может существовать, ибо тело является результатом объединения и разделения атомов, находящихся в состоянии покоя или в движении. Но объединение и разделение - это действия объединяющего и разделяющего, как мы можем заключить из аналогии наших собственных действий. Наши действия совершаемы нами самими, следовательно, действия, видимые в соединениях и разделениях атомов для образования тел, также должны иметь своего создателя.

Атрибуты творца мы выводим из характера его работы. Поэтому мы называем Бога "Могущественным", подразумевая, что у него была сила сотворить мир. Как творение обозначает силу, так успех и гармония продукта доказывают мудрость; и эти сила и мудрость, установленные таким образом, не опровергаются случайным производством или событием, которое не является совершенным, например, уродством, или болезнью и страданием. В связи

с этим мы говорим, что Бог должен иметь в виду более глубокую цель - внушить человечеству страх Божий и увеличить их награду в загробном мире.

Атрибут Жизни вытекает из двух других, поскольку жизнь обозначает обладание или способность обладать силой и знанием.

Таким образом, аль-Басир обладает теми же тремя существенными атрибутами, что и Саадия. Его доказательство существования Бога также идентично одному из доказательств Саадии. Но он показывает себя более верным последователем Калама, откровенно принимая атомистическую теорию, в то время как Саадия выступает против нее (стр.25).

Другими предикатами Бога являются восприятие, воля, единство, бестелесность и вечность.

Восприятие - одно из самых важных проявлений жизни, но его не следует путать со знанием или мудростью. Последнее охватывает как несуществующее, так и существующее, первое - только существующее. Именно в силу первого атрибута мы говорим о Боге как о "слышащем" и "видящем".

"Воля" - это еще один атрибут Бога, и неправы те, кто отождествляет Божью волю с его знанием и определяет Божью волю как означающую, что его дела совершаются в соответствии с его знанием. Божья воля должна быть особым атрибутом, поскольку мы видим в творении следы свободной воли. Чтобы быть волей Божьей, оно не должно пребывать ни в чем, отличном от Бога, и все же оно не может пребывать в Боге как субъекте, ибо только тело способно быть субъектом случайностей. Следовательно, единственное решение состоит в том, что Бог осуществляет свою добровольную деятельность через волю, которую он создает, волю, не пребывающую ни в каком субъекте.

Это рассуждение о природе Божьей воли кажется случаем распутства с целью отомстить, и аль-Басир не является его автором. Как и в других своих доктринах, так и в этой он является верным последователем мутазили, и мы подробнее рассмотрим этот метод в его обсуждении единства Бога, несмотря на множественность его атрибутов.

Но сначала мы рассмотрим атрибуты бестелесности и вечности, от которых можно отказаться в нескольких словах.

Бог вечен, потому что единственная альтернатива заключается в том, что он сотворен. Но если это так, то есть творец, и если последний снова создан, у него также должен быть создатель, и таким образом, мы приходим к бесконечности, которой не может быть, поскольку бесконечный регресс во всех случаях невозможен согласно аксиоме Калама. Следовательно, у нас должен где-то быть вечный творец, и он - Бог.

Из вечности Бога следует его бестелесность, ибо мы показали ранее, что все тела сотворены, поскольку они предполагают сочетание и разделение, а последнее - объединяющее и разделяющее.

Когда мы говорим о единстве Бога, мы имеем в виду, во-первых, что второго Бога нет, а затем, что его собственная сущность не имеет в себе состава или множественности. Два Бога - это абсурд, ибо один может желать того, чего не желает другой, и тот, чья воля преобладает, и есть настоящий Бог. Не будет возражением сказать, что в своей мудрости они никогда не стали бы спорить, потому что *возможность* существует, и это делает приведенный выше аргумент

обоснованным. Опять же, если бы существовало два Бога, они должны были бы быть полностью одинаковыми в своих существенных атрибутах, а поскольку пространство не может разделить их, поскольку они не тела, что же может составлять их двоих?

Другая проблема, связанная с простотой Бога, сложнее. Не делает ли множественность атрибутов сущность Бога множественной и составной? Форма, которую принял этот вопрос, была такой. Должны ли мы сказать, что Бог всемогущ через Силу, всеведущ через Знание и так далее? Если это так, то эта Сила, Знание и т.д. сотворены или вечны. Если Сила, скажем, сотворена, то Бог должен был обладать силой, чтобы сотворить ее, следовательно, был могуществен не через Силу. Если Сила вечна, у нас больше одного Бога, и "Сила" как вечная также была бы Мудрой и Живой и т.д.; Мудрость также была бы могущественной, живой и т.д., и так далее с другими атрибутами - доктрина, тесно граничащая с христианством и напоминающая Августина. Принцип единобожия не мог допустить подобной концепции. Если Власть не является ни сотворенной, ни вечной, то из этого следует, что Бог всемогущ не через Силу как внешнюю причину или отдельную сущность, а через свою собственную сущность. Атрибуты Сила, Мудрость, Жизнь ничем не отличаются друг от друга и от сущности Бога. Они являются модусами или условиями сущности Бога и познаются вместе с ней.

Те же соображения, которые побудили нас воспринимать Бога как единого и простого, делают невозможной веру в вечность Божьего слова. Этот вопрос много обсуждался в мусульманских школах и, очевидно, был направлен против христианства, где Слово или Логос отождествлялись со вторым лицом в Троице. Вечность, говорит Аль-Басир, несовместима с идеей и назначением речи. Бог говорит словом, которое он создает. Это не добавляет к Богу нового предиката, но подразумевается в его Силе. Атрибут "всемогущий" подразумевает, что, когда он пожелает, он может быть понятен нам так же, как мы это делаем с помощью речи.

Мы замечаем, что Аль-Басир более подробно описывает атрибуты, чем Саадия, и, подобно Аль-Мукаммасу, он использует формулы Калама: "всемогущий не Силой, всеведущий не Мудростью". Саадия не следует Каламу так близко, но столь же настойчив в своем стремлении показать, что три основных атрибута - это только на словах три; концептуально и на самом деле они едины.

"Доктрина атрибутов" завершает раздел о единстве, и вторая часть исследования называется "Справедливость". Основными проблемами здесь являются природа добра и зла и отношение Бога к ним, вопрос о свободе воли и другие второстепенные темы, теологические и эсхатологические.

В отношении первого вопроса возможны две крайние позиции, которых на самом деле придерживались мусульманские школы времен Аль-Басира. Первый заключается в том, что ничто не является хорошим или плохим само по себе, наш разум не признает это таковым; что божественное повеление или запрет делает вещь хорошей или плохой. Следовательно, говорят представители этого мнения, Бог, который стоит выше своих повелений и запретов, не связан ими. Хорошее и плохое относится к предмету, а не к автору. Деяния Бога не подпадают под эту классификацию, и, следовательно, возможно, что Бог может совершать то, что мы считаем несправедливостью. Некоторые, стремясь быть последовательными и довести аргумент до последнего вывода, даже не уклонялись от доведения до абсурда того, что возможно, Бог может лгать; ибо, говорили они, если я пообещаю мальчику сладости и не сдержу своего обещания, это не хуже, чем если бы я его побил.

Для этой школы нет проблемы зла, потому что этические различия неприменимы к деяниям Бога. Все, что делает Бог, - добро. Другая школа возникла под влиянием греческой мысли и отождествляла идею Бога с идеей Добра. Они утверждали, что по природе Божьей не только его долгом было творить добро, но и что для него было невозможно делать что-либо другое. Творить добро - это необходимость его природы, и наше добро и зло также являются его добром и злом. Этические ценности абсолютны, а не относительны.

Ни одна из этих радикальных точек зрения не может быть поддержана. Первая опровергается ее собственными последствиями, которые лишь очень немногие из ее сторонников имели достаточно смелости принять. Возможность того, что Бог говорит неправду, которая подразумевается в чисто человеческой значимости добра и зла, подрывает всякую религию. Тогда Бог перестал бы вызывать доверие, и не было бы причин повиноваться ему. Кроме того, если только откровение определяет добро и зло, из этого следует, что если бы Бог решил изменить свои приказы, наши моральные суждения изменились бы наоборот, добро стало бы злом, а зло добром. Наконец, если бы добро и зло определялись только волей Бога, то те, кто не верит в откровение, были бы лишены представления о добре и зле, но это явно неверно.

Но другое мнение, что Бог вынужден по необходимости своей природы творить добро, также ошибочно. Во-первых, утверждение, что он не может поступать неправильно, умаляет всемогущество Бога. Кроме того, если бы внутренняя необходимость побуждала его творить добро, он должен был бы делать это всегда, и мир существовал бы вечно. Точно так же неверно говорить, что долг Бога - делать то, что хорошо и полезно для человека. Ибо это происходит из-за смешения доброго или щедрого с обязательным. Любой поступок, за который никто не порицает, может быть назван хорошим. Если к нему также не прилагается похвала, он безразличен. Если поступок заслуживает похвалы, а его невыполнение не вызывает порицания, это великодушный поступок. Долг - это поступок, невыполнение которого заслуживает порицания.

Итак, истина в обсуждаемом вопросе находится на полпути между двумя крайностями. Бог способен творить как добро, так и зло, и в этом нет необходимости. Понятия добра и зла абсолютны, а не просто относительны. Бог никогда не совершает зла, потому что зло само по себе не обладает притягательной силой *per se*. Зло всегда совершается как средство достижения цели, а именно для того, чтобы получить преимущество или избежать травмы. Бог ни от чего независит; ему не нужны преимущества, и он не боится вреда. Следовательно, ничто не побуждает его поступать неправильно. С другой стороны, добро привлекает нас своей внутренней добротой, а не скрытой целью. Если бы добро совершалось только ради получения какой-то пользы, внешней по отношению к самому добру, Бог, который самодостаточен, не делал бы ничего ни доброго, ни злого. Бог всегда творит добро, а не зло, потому что в своей мудрости он видит разницу между ними. Со стороны Бога было проявлением великодушия сотворить мир и дать жизнь своим созданиям, но это не было долгом.

Эта концепция природы добра и зла оставляет на наше усмотрение проблему зла. Почему добрый Бог допускает существование болезней и страданий в мире? В частности, как объяснить страдания и смерть невинных детей и безобидных животных?

Ответ Аль-Басира заключается в том, что причинение боли при определенных обстоятельствах может быть благом, а не злом. В человеческих отношениях человеку разрешается причинять боль другому в целях самозащиты или для предотвращения усиления боли, как, например,

приампутации пальца, чтобы спасти руку. Причинение боли не только разрешено, оно становится обязанностью в случае возмездия, как в суде; и, наконец, разрешается причинять временную боль, если это приведет к большему преимуществу в будущем. Последние два случая применимы также к обращению Бога со своими созданиями. Болезни и страдания являются либо наказанием за совершенные проступки, либо налагаются с целью последующего вознаграждения. В случае с детьми применимо только последнее объяснение. Они будут вознаграждены в следующем мире. В то же время родителей призывают к покаянию и хорошему поведению.

Самый сложный вопрос раздела о справедливости - это вопрос о свободе воли и предвидении. Является ли человек хозяином своих действий? Если да, то как мы можем согласовать это со всеведением Бога, который заранее знает, как человек поступит в данный момент? Свободен ли человек в последний момент принять решение, противоречащее знанию Бога? Если это так, мы защищаем свободу за счет всеведения Бога. Если человек обязан действовать так, как Бог заранее знал, что он будет действовать, божественное знание спасено, а свобода человека потеряна. Аль-Басир не сомневается, что человек свободен. Наше собственное сознание свидетельствует об этом. Когда мы отрезаем себе палец, укушенный змеей, мы знаем, что сами сделали это с определенной целью, и отличаем это от случая, когда наш палец был отрезан по приказу должностного лица, перед которым нас обвинили или оклеветали. У одного и того же поступка может быть только один автор, а не два, и мы знаем, что являемся авторами своих поступков. Существует гораздо более тесная связь между действующим лицом и его действием, чем между познающим и его знаниями, которые могут быть общим достоянием многих, и никто не сомневается, что знания человека являются его собственными.

Упомянутая выше дилемма с ее двумя рогами, один из которых отрицает знание Бога, а другой - свободу человека, безусловно, достаточно загадочна. Но мы не обязаны отвечать на этот вопрос, поскольку он чисто гипотетический. Мы не знаем ни одного реального случая, когда решение человека противоречило Божьему предвидению его исхода. Точно так же, как мы должны были бы отказаться отвечать на вопрос, доказал бы ли фактический случай несправедливости со стороны Бога его невежество или зависимость, потому что мы знаем из неопровержимых доказательств, что Бог мудр и ни в чем не нуждается; так и здесь мы говорим, что у человека есть свобода, хотя Бог знает, что он будет действовать так-то и так-то, и отказываемся сказать, доказало бы ли это невежество Бога или изменение в его знаниях, если бы неверующий стал верующим.

Божье творение было чистым актом благодати. Но однажды сделав это и сообщив нам знание о себе и своей воле, теперь его долг - направить нас по правильному пути, посылая нам своих пророков. Заповеди и запреты никогда не должны противоречить знанию разума. Мы должны видеть в заповедях средство руководства, в запретах - защиту от разрушительных влияний. Если бы у них не было этой рациональной основы, мы не понимаем, почему Бог должен был навязывать их нам.

Дав нам повод познать Его существо и провозгласив его истину через пророков, он обязан вечно награждать тех, кто знал его и был послушен, в следующем мире и вечно наказывать неверующих. Если у человека есть заслуги и грехи, они уравновешены друг другом. Если грешник раскаивается в своих злодеяниях, долг Бога - принять его раскаяние и смягчить его наказание.

2. Иешуа бен Иуда^[81]

Иешуа бен Иуда, или, как он известен под своим арабским именем, Абу аль-Фарадж Фуркан ибн Асад, также был караимом, учеником Джозефа Аль-Басира, и процветал в Палестине во второй половине одиннадцатого века. Его точка зрения, по сути, совпадает с точкой зрения его учителя Аль-Басира. Он также является последователем мутазилитского Калама и таким же убежденным рационалистом, как и его учитель. Он согласен с Аль-Басиром в том, что мы не можем получить определенные знания о сотворении мира и существовании Бога из Библии. Эта информация должна исходить из рациональных предположений. Затем это следует применить к чудесам пророков, чтобы доказать подлинность их миссии и истинность их заявлений.

Он принимает атомную теорию, хотя и выступает против точки зрения, что атомы постоянно создаются Богом заново от момента к моменту, и что нет естественной и необходимой последовательности или непрерывности в явлениях мира или качествах тел, и все это происходит из-за привычки, вызванной в нас непрерывными творениями Бога. Как в своих философских рассуждениях он является последователем Калама, так и в своих юридических трудах он обязан мусульманским школам религиозного права.

Как и Аль-Басир, Иешуа бен Иуда считает краеугольным камнем своей религиозной философии доказательство того, что мир был сотворен, *то есть* того, что он не вечен. Его аргументы, по сути, те же, хотя и сформулированы по-разному. В своей простейшей форме они сводятся примерно к следующему. Мир и его тела состоят из атомов и их случайностей. Рассматривая данный атом в качестве аргумента, мы знаем, что он несущественен для него, поскольку речь идет о его собственной сущности, независимо от того, занимает он то или иное место. Однако, как факт, в данный момент это занимает определенное место. Это должно быть вызвано какой-то причиной. И поскольку рассматриваемый атом с течением времени меняет свое место, это показывает, что причина, удерживавшая его на прежнем месте, исчезла и уступила место новой причине, и так далее. Другими словами, последовательные причины, определяющие положения и движения атомов, не постоянны, следовательно, не вечны, а созданы. Необходимый вывод состоит в том, что атомы или тела, которые не могут существовать без этих созданных причин (иначе они не могли бы занимать одно место, а не другое), также должны быть созданы.

Другая форма аргумента в пользу творения такова. У вечного нет причины. Оно существует в силу своей собственной сущности и не зависит ни от чего другого. Если бы атомы были вечными, они должны были бы все время оставаться в одном и том же состоянии; ибо любое изменение подразумевало бы причину, от которой зависит атом, а это фатально для его вечности. Но атомы постоянно меняют свое состояние и место. Следовательно, они созданы.

Если вещи этого мира сотворены, кто-то должен был их сотворить. Это ясно. Но, возможно, есть место для предположения, что этот творческий фактор является "*причиной*", *то есть* безличной сущностью, которая по необходимости производит другие вещи из самой себя. Поэтому мы должны поспешить сказать, что такая концепция Творца невозможна, поскольку несовместима с нашими результатами на данный момент. Обязательно производящая причина не может существовать без созидания, следовательно, вечная причина подразумевает вечное следствие, что противоречит нашей идее сотворенного мира, доказанной выше. Поэтому мы говорим, что Творец - это не "*причина*", а "*действующее лицо*", *т.е.* тот, кто действует по своей воле и выбору.

Бог бестелесен, потому что тело состоит из атомов, а атомы, как мы показали, сотворены. Кроме того, если бы он был материальным, он мог бы создавать тела не больше, чем мы можем. Кроме того, он был бы ограничен определенным местом, и к нему были бы применимы те же аргументы, приведенные выше для доказательства того, что атомы зависят от причины. Наконец, мы, как материальные существа, не можем оказывать влияние на объекты, кроме как вступая с ними в контакт. Бог заставляет семя расти, не соприкасаясь с ним. Следовательно, он не является телом, и отрывки из Священных Писаний, очевидно, учащие обратному, должны быть объяснены иначе.

Иешуа бен Иуда также согласен с Аль-Басиром в том, что природа добра и зла является абсолютной, а не относительной. Подобно своему учителю, он выступает против тех, кто считает Божье повеление и запрет единственными творцами добра и зла соответственно, поскольку, с другой стороны, он отказывается согласиться с точкой зрения, что Бог по необходимости обязан творить добро. Наш разум различает добро и зло, как наши чувства различают белое и черное.

Среди других аргументов в пользу абсолютного характера добра и зла, которые мы уже находили у Аль-Басира, фигурирует следующий. Если добро и зло означают просто то, что Бог повелевает и запрещает соответственно, и это различие справедливо только для нас, но не для Бога, то из этого следует, что Бог может делать то, что мы считаем злом. Если это так, то у нас нет оснований верить в добрую волю пророка — возможно, Бог послал его, чтобы обмануть нас, — и предполагаемая основа добра и зла устраняется.

Таким образом, мы приходим к выводу, что добро и зло абсолютны и обязательны также для Бога. Бог может творить как зло, так и добро, но, будучи всемогущим, он может достичь своей цели так же легко, творя добро, как и зло, и поэтому, несомненно, предпочитает творить добро. Кроме того, все злые дела являются результатом какой-то потребности, но у Бога нет потребностей, поскольку он самодостаточен, следовательно, он не творит зла.

Из вышесказанного следует, что у Бога была цель при сотворении мира. Ибо действие без цели тщетно и, следовательно, плохо. Эта цель не могла быть эгоистичной, поскольку Бог ни в чем не нуждается, будучи выше удовольствия и боли. Следовательно, целью должно было быть благополучие его созданий.

ГЛАВА V

СОЛОМОН ИБН ГАБИРОЛЬ

С появлением Габироля сцена еврейской интеллектуальной деятельности меняется с востока на запад. До середины десятого века центр еврейской учености находился в Вавилонии. Преемственность геонимов в талмудических школах Суры и Пумбадиты, и особенно огромная слава Саадии, заставили все другие еврейские общины мира смотреть на Вавилонию как на духовный центр. Они считали за честь внести свой вклад в поддержку академий великого востока и обращались к их духовным руководителям в случаях сомнений в религиозных вопросах. Часть этой славы отразилась также на соседних странах, находившихся под мусульманским владычеством, - Палестине, Египте и Кайруане, или северной Африке, к западу

от Египта. Таким образом, все мужчины, как равваниты, так и караимы, которых мы лечили до сих пор, жили и процветали на востоке, в одной из четырех упомянутых стран. Христианская Европа находилась на низком интеллектуальном уровне, и в том, что касалось научных исследований, евреи под властью христиан были ничем не лучше своих временных правителей.

Но новая эра в еврейской литературе наступила с приходом к власти Омейядского халифа Абд ар-Рахмана III в качестве главы мусульманской Испании или Андалусии. Он был либеральным человеком и покровителем образования. Хасдай ибн Шапрут, культурный и благородный еврей, был его доверенным советником, и подобно своему царственному покровителю он защищал и поощрял еврейское образование, как талмудическое, так и научное. Когда Моисей бен Енох, ученый посланник Вавилонской академии, был выкуплен еврейской общиной Кордовы и назначен главой талмудической школы в этом городе, начало конца еврейского господства Вавилонии было уже близко. Талмудист Моисей бен Енох, грамматик и лексикограф Менахем бен Сарук и поэт Дунаш бен Лабрат — все трое находились под выдающимся покровительством Хасдая ибн Шапрута — положили начало длинному ряду достойных испанских евреев, который продолжался почти пять столетий, составив золотую эру еврейской литературы и превратив Испанию в интеллектуальный центр всего еврейства.

Соломон ибн Габироль был не просто первым еврейским философом в Испании, он был первым испанским философом, то есть первым философским писателем в Андалусии. Ибн Баджа, первый мусульманский философ в Испании, родился по меньшей мере на полвека позже Габироля. Рождение Габироля обычно относят к 1021 году, а его смерть - к 1058 году, хотя некоторые относят это к 1070 году.

Судьба Габироля в истории еврейской литературы была своеобразной. Высоко прославленный как синагогальный поэт как в сефардской, так и в ашкеназской общине, он рано был омрачен своими преемниками как великий философ, а его главный труд, "Источник жизни", со временем был совершенно забыт. Арабский оригинал был утерян, а перевода на иврит не существовало. Тиббониды, Иуда, Самуил и Моисей, которые переводили все стоящее в еврейской филологии, науке и философии с арабского на иврит, либо не знали о шедевре Габироля, либо не считали его достаточно важным для перевода. Судя по сохранившимся фрагментам переписки между Сэмюэлем ибн Тиббоном и Маймонидом, кажется, что и то, и другое было правдой; а именно, что Сэмюэль ибн Тиббон не имел доступа к "Истории" Габироля, и что если бы у него был такой доступ, Маймонид отговорил бы его от перевода. Маймонид фактически говорит своему переводчику^[82] что единственные книги, которые стоит изучать, - это книги Аристотеля и его истинных комментаторов, Александра Афродизийского, Фемистия, Аверроэса. Альфараби и Авиценна также важны, но другие труды, такие как труды Эмпедокла, Пифагора, Гермеса, Порфирия, представляют собой доаристотелевскую философию, которая устарела и является пустой тратой времени. Книги Исаака Израэля об "Элементах" и "Определениях" ничуть не лучше, поскольку Израэль был всего лишь врачом, а не философом. Он не знаком с "Микрокосмом" Иосифа ибн Цаддика, но из знания этого человека делает вывод, что его работа основана на трудах "Братьев чистоты"; и, следовательно, мы можем добавить, не является строго аристотелевской и не особенно важной. Здесь ни слова не сказано о Габироле, очевидно, потому, что Самуэль ибн Тиббон не расспрашивал о нем. Но из суждения Маймонида о трудах "Эмпедокла" мы можем с полным основанием заключить, что он был бы не более благосклонен к Габиролю; ибо, как мы увидим, система Габироля также основана на точке зрения, сходной с точкой зрения так называемого "Эмпедокла". То, что Тиббониды оставили

незавершенным, было, однако, частично завершено примерно полвека спустя комментатором и критиком Шемом Тобом Фалакерой (1225-1290). Очевидно, соглашаясь с Авраамом ибн Даудом в том, что изобилие Габироля в его философском шедевре позволило сократить его до десятой части от объема, Фалакера не считал нужным переводить "Мекор Хаим" целиком на иврит, предоставив нам вместо этого перевод отдельных частей, которые, по его оценке, содержали суть учения Габироля. Отсутствие полного перевода философской работы Габироля на иврит, конечно, означало, что никто, не знающий арабского, не мог иметь доступа к "Мекор Хаим" Габироля, и это практически исключало большинство образованных евреев после первой половины XIII века. Но избранные произведения Фалакеры, по-видимому, также не нашли большого числа читателей, как можно заключить из того факта, что пока известна только одна-единственная рукопись этого перевода.

En revanche, как сказали бы французы, христианские схоласты XIII века сделали Габироля своим и усердно изучали его. Его фундаментальный тезис об универсальной материи, лежащей в основе всего существования вне Бога, стал яблоком раздора между двумя доминирующими школами; доминиканцы во главе с Фомой Аквинским выступили против этого неаристотелевского принципа, францисканцы во главе с Дунсом Скотом приняли его как свой собственный. "Ego autem redeo ad sententiam Avicembronis" - это формула из рассуждений Дунса Скота о принципе материи.[83]

Перевод философии Габироля на доступный язык, который евреи не считали желательным, на самом деле был осуществлен христианами. Примерно за столетие до Фалакеры в Толедо был сделан полный перевод на латынь "Источника жизни" Габироля под названием "Фон Витэ". Этот перевод был сделан по просьбе Раймонда, архиепископа Толедского, в середине двенадцатого века Домиником Гундиссалинусом, архидьяконом Сеговии, при содействии обращенного еврейского врача Ибн Дауда (Авендехут, Avenddeath), чье имя после обращения стало Йоханнес Эспанус или Испаноязычный. В отличие от еврейского воплощения Фалакеры, этим переводом не пренебрегли, как явствует из роли, которую философия Габироля играет в школьных диспутах, и из того факта, что до сих пор сохранились четыре рукописи полного перевода, одна из которых является его воплощением, и есть свидетельства того, что пятая рукопись существовала в 1375 году в папской библиотеке.[84] Как Ибн Сина был превращен латинскими авторами в Авиценну, а Ибн Рошд - в Аверроэса, так и Ибн Габироль, в свою очередь, стал Авенсебромлем, Авицебромом, Авицеброном; и схоласты, которые спорили о его философии, понятия не имели, что он еврей и прославился как автор религиозных гимнов, используемых в синагоге. Его считали то мусульманином, то христианином.

Это своеобразное обстоятельство поможет нам получить представление о причине пренебрежения философией Габироля в еврейской общине. Ясно, что произведение, которое, подобно "Фон Витэ", давало возможность его автору считаться мусульманином или даже христианином, не могло иметь на себе очень глубокого еврейского отпечатка. Более того, хотя того факта, что книга была переведена с арабского, могло быть достаточно само по себе, чтобы признать автора мусульманином, должны были быть дополнительные указания для его поклонников-схоластов, чтобы заставить их считать его христианином. Изучение работы придает этим соображениям некоторое подобие истины.

Габироль нигде в "Истории" не выдает своего еврейства. Он никогда не цитирует библейский стих или талмудическое изречение. Он не предпринимает никаких открытых попыток примирить

свои философские взгляды с религиозной верой. Трактат носит чисто умозрительный характер, как будто нигде не существует религиозной догмы, которая могла бы преградить человеку путь или направить его поиск. Авраам Ибн Дауд, автор философского трактата "Эмунах Рама" (Возвышенная вера) и предшественник Маймонида, очень сурово критикует Габироля, и не только потому, что он не согласен с ним в концепции материи и находит рассуждения Габироля лишены убедительности и логической силы — многие плохие аргументы, по его словам, кажутся Габиролу эквивалентными одному хорошему, — но главным образом потому, что Габиролу не удалось занять еврейскую позицию в своем философствовании, и фактически, как сказал Ибн Дауд, рассуждения Габироля лишены убедительности и логической силы. Дауд говорит нам, что придерживается взглядов, опасных для иудаизма (ниже, стр. 198).

Этим легко объяснить тот факт, что Габироля, прославленного как поэт, обычно упускали из виду как философа. Вопрос станет еще яснее, если мы добавим, что его стиль в "Мекор Хаим" направлен против него. Она лишена каких-либо достоинств, будь то литературная красота или логическая лаконичность. Она до некоторой степени размыта и часто очень утомительна. Приходится пробираться сквозь страницы голых силлогизмов, один надуманнее другого.

Наконец, точка зрения Габироля была точкой зрения философии, которая быстро устаревала, и Маймонид, подготовив почву Ибн Даудом, нанес этой философии смертельный удар, заменив ее философией Аристотеля.

Теперь мы понимаем, почему, за редкими исключениями, философские работы Габироля со временем были забыты евреями, хотя его имя Авицеброн, а также некоторые из его основных доктрин были хорошо известны авторам-схоластам. Конечно, даже изучающие схоластическую литературу не имели прямого доступа к трактату Габироля, поскольку он никогда не печатался, и никто не знал, сохранились ли еще какие-нибудь его рукописи или нет. Единственными источниками информации о философии Авицеброна были опровержения Аквината и защита Дунса Скота, а также другие ссылки из вторых рук в трудах схоластов. Кем был Авицеброн, никто не знал. Только в 1819 году Амабль Журден,^[85] прослеживая историю латинских переводов Аристотеля, пришла к выводу, что необходимо больше знать о философии "Fons Vitæ" Авицеброна, если мы хотим понять схоластику. В 1845 году Соломон Мунк обнаружил в национальной библиотеке в Париже упомянутое выше воплощение Фалакеры и, сравнив его со взглядами Авицеброна, изложенными в дискуссиях схоластов, сделал важное открытие, что таинственный Авицеброн не был ни мусульманином, ни христианином, а евреем, и не кем иным, как знаменитым поэтом Соломоном ибн Габиролем. Затем начались поиски копий латинского перевода, которые были щедро вознаграждены. И Мунк, и Сейерлен обнаружили рукописные копии "Fons Vitæ", и теперь как еврейское воплощение Фалакеры, так и латинский перевод Гундиссалинуса доступны в печатном виде.^[86] Вот и вся интересная история Габироля. Теперь несколько слов о его взглядах.

Шем Тоб ибн Фалакера в кратком введении, которое он прилагает к своему сборнику "Мекор Хаим", говорит: "Мне кажется, что Соломон ибн Габироль следует в своей книге взглядам древних философов, как мы находим их в книге Эмпедокла о "Пяти субстанциях".^[87] Эта книга основана на принципе, что все духовные субстанции обладают духовной материей; что форма приходит сверху, а материя получает ее снизу, *т.е.*, что материя является субстратом и несет на себе форму". Затем он добавляет, что Аристотель приписывает своим предшественникам аналогичную точку зрения, но что эта точка зрения несовместима с теорией Аристотеля.

собственное мышление. Ибо, по его мнению, материальное составно и обладает потенциалом. Следовательно, материей обладают только те вещи, которые подвержены зарождению и распаду и вообще переходу из одного состояния в другое.

Не вдаваясь в подробности относительно природы этого произведения Эмпедокла, названного Фалакерой источником взглядов Габироля, — изложения этих так называемых взглядов Эмпедокла и фрагменты из книги Эмпедокла были найдены у арабских и еврейских авторов[88] - нам достаточно знать, что это не имеет ничего общего с реальным Эмпедоклом, древнегреческого философа; что это было еще одно из многих поддельных сочинений, которые распространялись в средние века под известными именами античности; и что, подобно "Теологии Аристотеля" и "Книге о причинах", упомянутым во Введении (стр. xx), оно было неоплатоническим по своему характеру.

Таким образом, Габироль был неоплатоником. Это не означает, что он не принял многие важные концепции Аристотеля. Сам неоплатонизм не мог бы возникнуть без Аристотеля. Идеи материи и формы, потенциальности и актуальности, категорий и так далее стали неизменными элементами философского мышления, и ни одна новая система не могла обойтись без них. В этом смысле сам Плотин, основатель неоплатонизма, является аристотелевцем. Когда мы говорим о Габироле как о неоплатонике, мы имеем в виду, что суть его системы неоплатоническая. Он не дуалист, а монист. Бог и материя не противопоставляются как два высших принципа, как у Аристотеля. Материя у Габироля в конечном счете отождествляется с Богом. В этом он идет даже дальше Плотина. Ибо, в то время как у Плотина материя занимает низшую ступень в градации бытия, поскольку она проистекает из Единого или Блага (ср. Введение, стр. xxxviii), и становится эквивалентной несуществующему, и является причиной зла, у Габироля материя является субстанцией, лежащей в основе всего сущего от высшего до низшего, за единственным исключением самого Творца.[89] Она исходит из сущности Творца, образуя основу всех последующих эманаций.[90] Следовательно, духовные субстанции небесного мира, или, используя более технический и точный термин — поскольку дух не находится на небесах или где—либо еще пространственно - умопостигаемый мир, имеют материю, лежащую в основе их формы.[91] Фактически, сама материя умопостигаема или духовна, а не материальна.[92] Телесность и материальность - это две разные вещи. Несомненно, существуют различные градации материи; ибо первичная материя, возникающая из сущности Творца, пронизывает все существование от высшего к низшему, и чем дальше она простирается от своего источника, тем менее духовной и тем более материальной она становится, пока в подлунном мире мы не имеем в материях его конкретных объектов телесную материю, т.е. материю, подверженную влиянию количества, величины, формы и цвета.[93] Подобно Плотину, Габироль представляет вселенную как процесс постепенно нисходящей серии существований или миров, как их называют каббалистические авторы; эти космические существования излучают или вытекают из переизбытка света и благости Творца. Двумя крайностями этой поэтапной вселенной являются Бог на одном конце и материальный мир на другом. Промежуточными между ними являются духовные субстанции, Разум, Душа и Природа.[94] Человек как микрокосм, вселенная в малом, причастен как к материальному, так и к промежуточным мирам и, следовательно, может служить моделью устройства макрокосма, или великой вселенной. Его тело типично для материального мира, который состоит из низшей материи, а именно из того, что не имеет никакой другой формы, кроме формы телесности, или протяженности, и форм фигуры, цвета и так далее, лежащих поверх протяженности.[95]

Тело как таковое находится в состоянии покоя и не способно к действию. Чтобы действовать, ему нужен агент. Следовательно, ему нужен агент, чтобы составлять свои части и удерживать их вместе. Мы называем это действием Природы. Тело человека также растет, получает питание и размножается, как и растения. Это также должно иметь свою нематериальную причину. Это мы называем растительной душой. Человек также обладает чувственным восприятием и локальным движением, как и животные. Принцип или субстанция, вызывающая это, - животная душа. Человек также думает, рассуждает и размышляет. Это вызвано рациональной душой. Наконец, у человека есть еще более высокая функция, чем дискурсивное мышление. Последнему приходится искать и переходить от посылки к заключению, тогда как постижение интеллекта происходит "без поиска, без усилий и без какой-либо другой причины, кроме его собственной сущности, потому что он полон совершенства". Другими словами, Габриэль говорит здесь о непосредственной интеллектуальной интуиции. Интеллект способен на это, потому что он содержит в себе, составляющем его сущность, все формы существования, а знание означает обладание формами известных вещей.

Поскольку человек типичен для вселенной, отсюда следует, что существуют космические существования, соответствующие принципам или силам, только что перечисленным в человеке, и отношение последнего к первому равно отношению частного к общему. Следовательно, существует космический Разум, космическая душа, охватывающая разумную, животную и растительную части, и космическая природа. Из них более совершенное является причиной менее совершенного; следовательно, порядок, в котором мы их назвали, представляет порядок причинности или эманации из первоисточника.

Низшей из этих эманаций является материя, которая поддерживает протяженность или величину, и с ней процесс прекращается. Эта материя больше не является источником дополнительной формы существования. Различные качества и атрибуты, присущие этой телесной материи, вызваны вышеперечисленными духовными субстанциями. Ибо подобно прототипу всякого великодушия и благости, Первой Сущности, или Богу, каждая из духовных субстанций, исходящих от него, имеет ту же тенденцию придавать свою форму или формы субстанции, следующей за ней. Но даруемые таким образом формы уже не совпадают с сущностью дарующей субстанции, поскольку от получателя зависит, какую форму она получит. Низшая принимающая субстанция получит высшую форму низшим способом. То есть форма, которая в субстанции над рассматриваемой содержится духовным и цельным образом, будет преобразована в субстанции под ней в нечто менее духовное, менее унифицированное и более близкое к телесному, т.е. видимое и осязаемое. Следовательно, видимые и осязаемые и вообще чувственные качества отдельных вещей в подлунном мире в действительности происходят от линии духовных предков в формах простых субстанций, Разума, Души и Природы. Но именно их удаленность от первоисточника, которая увеличивается с каждой передачей влияния, вместе с более грубой природой принимающей субстанции, делает результирующие формы материальными и осязаемыми. Этот вопрос может быть прояснен, если мы воспользуемся аналогией со светом, который невидим, пока находится в воздухе, потому что он проникает в него, но становится видимым, когда соприкасается с грубым телом, сквозь которое он не может проникнуть. Затем он остается на поверхности в конденсированном виде и становится видимым для органов чувств.

Таким образом, мы видим, что высшая субстанция воздействует на низшую и содержит все, что находится в последней, хотя и более совершенным и простым образом. Низшие субстанции вытекают из высших, и все же последние не уменьшаются в своей сущности и силе.[96]

То, что обычные материальные объекты состоят из материи и формы, признано, и нам сейчас не нужно это доказывать, поскольку мы уже обсуждали этот вопрос во Введении, где мы в общих чертах описали философию Аристотеля. Принцип, характерный для Габироля, состоит в том, что не только материальные объекты подлунного мира, но и умопостигаемые, или духовные субстанции, также состоят из материи и формы.[97] Всякий раз, когда две вещи имеют что-то общее и что-то, в чем они различаются, то, что у них есть общего, - это материя, то, в чем они различаются, - это форма. Две абсолютно простые вещи должны быть первичны друг по отношению к другу, т.е. у них не должно быть ничего общего, ибо если у них есть что-то общее, то у них есть все общее, и они уже не две вещи, а одна. Следовательно, духовная субстанция должна быть составной, ибо у нее должно быть что-то, чем она отличается от телесной субстанции, и что-то, а именно субстанциальность, которая имеет с ней общее. Точно так же умопостигаемые субстанции, Разум и Душа, имеют общую субстанциальность и различаются по форме. Следовательно, они состоят из материи и формы, и материя должна быть одинаковой во всех умопостигаемых субстанциях; ибо их различия обусловлены их формами, следовательно, если бы их материя также различалась, они должны были бы различаться по форме, но материя как таковая формы не имеет. Следовательно, материя сама по себе везде одна и та же.

Поскольку Разум является высшим существом после Бога и состоит из материи и формы, это соответственно универсальная материя и универсальная форма, охватывающие все последующие материи и формы.[98] Следовательно, Разум, познающий себя, знает все, поскольку все содержится в нем. И поскольку оно предшествует всему и является причиной всего, оно обладает непосредственным знанием всех вещей без усилий или поиска.

Но каково происхождение универсальной материи и универсальной формы, которые, составляя Разум, являются фундаментальными принципами всего существования?[99] Ответ таков: они исходят из Первой Сущности, Бога. Единство предшествует двойственности или множественности, и нет истинного единства, кроме как в Боге. Все, что исходит от него, *ipso facto*, как продукт, который не является Богом, подвержено двойственности. Материя и Форма и есть эта двойственность. Их союз необходим и реален, и только в мыслях мы можем отделить их друг от друга. В действительности они образуют единое целое, причем их объединение отличается совершенством в зависимости от того, насколько они ближе или дальше от своего происхождения. Следовательно, союз наиболее близок по Интеллекту, первой божественной эманации, и наименее близок по материальным объектам подлунного мира, где множественность является нормой дня.

Этот процесс, посредством которого вселенская материя и форма исходят от Бога, можно назвать творением.[100] Но мы должны рассматривать это по аналогии с водой, текущей из фонтана в непрерывной последовательности. Единственная разница заключается в том, что эманация от Бога происходит без движения и без времени.

Объединение универсальной формы и универсальной материи следует рассматривать как наложение формы на материю. Материя сама по себе не имеет реального или поддающегося определению существования. Она служит просто как *tabula rasa*, как потенциальный фон, как

пустоеместилище, как отражающее зеркало для формы, которую можно записать, заполнить, запечатлеть или отразить в ней или на ней. Следовательно, мы можем рассматривать Бога как зрителя, вселенскую материю - как зеркало, а вселенскую форму - как отражение зрителя в стекле. Сам Бог не входит в стекло, в нем только очерчено его отражение. А поскольку материя и форма на самом деле представляют собой весь мир, из этого следует, что вселенная является отражением Бога, хотя Бог остается сам по себе и не входит в мир со своей сущностью.

Мы также можем представить себе это воздействие формы на материю по аналогии с речью. Слова говорящего запечатлевают идеи в душе слушателя. Итак, Бог говорит, и его Слово или Воля придает форму материи. Мир создан Словом или Волей^[101] Бога.

Во всех этих сравнениях материя предстает как нечто внешнее по отношению к Богу, на которое он накладывает отпечаток формы. Но это не совсем верно, поскольку материя не имеет реального существования без формы и никогда таковой не существовала. Существование материи и формы происходит одновременно, и то и другое исходит от Бога, материя - от его сущности, форма - от его атрибута, или его Мудрости, или его Слова, или его Воли. И все же в Боге, который является совершенным единством, сущности атрибут едины. Именно Волю Бога, а не самого Бога следует рассматривать как наблюдателя, чьи очертания отражаются в зеркале материи в приведенном выше сравнении. Это Воля Бога, который пишет форму на карте материи и тем самым создает мир. Говорят, что Бог присутствует во всем в силу Воли.

Но чем эта воля Бога отличается от самого Бога, поскольку в Боге не может быть никакой двойственности? Ответ Габироля неясен или удовлетворителен. Воля, говорит он, идентична Богу, если рассматривать ее отдельно от ее активности; рассматриваемая как активная, она отличается от божественной сущности. Точно описать это невозможно, но следующее является приближением. Это божественная сила, производящая материю и форму, связывающая их воедино, пронизывающая их на всем протяжении вверху и внизу, подобно тому, как душа пронизывает тело, и приводящая в движение и упорядочивающая все.

Самого Бога, или Первую Сущность, можно познать только через Волю как пронизывающую все, *т.е.* через его воздействие на мир. И таким же образом можно познать только его существование, но не его сущность, как он есть сам по себе, потому что Бог превышает всего и бесконечен. Душа может познать Разум, потому что, хотя последний выше души, между ними есть некоторое сходство. Но Первая Сущность не имеет сходства с Разумом, поэтому никакой разум не может познать ее.

Существует своего рода мистическое знание, с помощью которого человек может соприкоснуться с духовными субстанциями и подняться даже до вселенской материи, которая выше Разума. "Если ты хочешь составить картину этих субстанций, - говорит учитель ученику в "Жизненном опыте", - ты должен поднять свой интеллект до последнего постижимого уровня, ты должен очистить его от всей грязной чувствительности, освободить его из плена природы и приблизиться силой своего интеллекта к последнему пределу постижимой субстанции, который ты способен постичь, пока ты полностью не отделишься от чувственной субстанции и не утратишь все знание о ней. Тогда вы охватите, так сказать, весь материальный мир своим существом и поместите его в один уголок своей души. Когда вы сделаете это, вы поймете ничтожество чувственного по сравнению с величиим умопостигаемого. Тогда духовные субстанции будут перед вашими глазами, постигающие вас и превосходящие вас, и вы увидите свое собственное существо так, как если бы вы были этими субстанциями. Иногда вам будет

казаться, что вы являетесь их частью из-за вашей связи с телесной субстанцией; а иногда вы будете думать, что вы - все они, и что между вами и ними нет разницы из-за единения вашего существа с их существом и привязанности вашей формы к их формам". Ученик уверяет учителя, что он последовал этому совету и увидел весь материальный мир, плавающий в духовных субстанциях, как маленькая лодка в море или птица в воздухе. "Когда ты возвысишься до первой вселенской материи, - отвечает учитель, - и осветишь ее тень, ты увидишь там чудо из чудес. Поэтому стремитесь к этому усердно и с любовью, потому что это цель существования человеческой души, и в этом заключается великий восторг и крайнее счастье".^[102]

Но Габироль не обещает познания Всевышнего даже на этом царственном пути экстаза, если только мы не предположим, что в обещании увидеть во вселенской материи чудо из всех чудес может быть скрытый намек на проблеск глубочайшей тайны из всех, сущности Бога.

Согласно Габиролью, все знание охватывается следующими тремя темами: (1) Материей и Формой, (2) Активным Словом или Волей, (3) Первой Сущностью или Богом. Гораздо большая часть "Истории" посвящена первому предмету. О втором и третьем даны лишь краткие намеки, и Габироль отсылает нас к своей специальной работе над Завещанием, которую, по его словам, написал он сам. Нет никаких следов какого-либо подобного трактата. Во всяком случае, из того немногого, что содержится о Божественной воле в "Источниках жизни", ясно, что Воля образует важный элемент в философии Габироля. Это тем более примечательно, что не является существенным элементом неоплатонизма, на котором основана система Габироля. Более того, доктрине божественной воли едва ли есть место в форме эманации, которой учит Плотин. Космический процесс понимается там как необходимый и безличный. И если бы не введение Завещания в "Фон Витэ", мы были бы вынуждены понимать Габироля таким же образом. Трудность неоплатонизма заключается в том, что Бог в то же время трансцендентен и, благодаря своим силам или эманациям, имманентен миру. Бог превышает всего сущего и в то же время является причиной всего сущего и пронизывает его. Габироль, должно быть, ощущал не только эту чисто философскую трудность, но и как еврей, пантеизм, равно как и имперсонализм, должны были быть для него неприятны. Следовательно, он смягчает и то, и другое, представляя божественную волю как посредника между Богом и миром. Это приводит Бога в более тесный и личный контакт со своим творением. Космический процесс - это не необходимый и безличный поток или излучение, а добровольная деятельность, имеющая цель. Решение неудовлетворительное, как и все подобные решения, потому что оно создает столько же трудностей, сколько и решает. Природа этой божественной Воли неоднозначна. Если такова Божья воля, а Бог - это Тот, в ком не может быть никаких различий, у нас есть только новое слово, и ничего не решено. Если по человеческой аналогии мы склонны воспринимать волю всерьез, мы подвергаем опасности единство Бога. Эту дилемму Габироль устранить не удастся. Его система все еще имеет сильный привкус пантеизма, и, более того, его отождествление Воли Божьей с Мудростью и Словом Божьим и его гипостазирование последнего как в некотором смысле существа, отличного от Бога, сильно напоминает нам Логос Филона, который стал Логосом христианства, вторым лицом в Троице. Вот причина, по которой Вильгельм Овернский, епископ Парижа в XIII веке, считал Авицеброна христианином. И этих же причин, без сомнения, было достаточно, чтобы отдалить еврейских читателей, поскольку Авраам ибн Дауд прямо говорит нам о себе, хотя его термины носят общий характер (см. Выше, стр. 62).

Габироль также является автором этического труда, который он сочинил в 1045 году. Несмотря на небольшое значение с философской точки зрения, или, возможно, из-за этого, "Тиккун

Миддот ха-Нефеш" (Улучшение качеств души) оказался намного лучше, чем его более важный спутник, "Мекор Хаим". Мало того, что он удостоился перевода на иврит от отца переводчиков, Иуды ибн Тиббона, но и сам арабский оригинал все еще сохранился и недавно был опубликован с английским переводом Стивена С. Уайза (1901).^[103] Переводу на иврит также посчастливилось быть переизданным несколько раз. Это связано с тем, что "Тиккун Миддот ха-Нефеш" является популярным произведением, посвященным морали, и не вдается в метафизические вопросы. Он полон библейских цитат, что делает его еврейским; и в нем также есть цитаты из арабских писателей, служащие иллюстрацией аргументации и придающие стилю разнообразие и интерес.

Более широкий вопрос о цели человеческой жизни затрагивается в "Истории жизни". Там нам говорят, что конечная цель существования человека состоит в том, чтобы душа объединилась с высшим миром, к которому она принадлежит.^[104] Конкретная человеческая душа, согласно Габиролу, является частью, хотя и не в физическом смысле, космической души, которая является одной из универсальных духовных субстанций (см. Выше, стр. 66). Следовательно, его собственное реальное существование духовно и вечно и независимо от тела. Его вхождение в тело затемняет его духовное видение, хотя оно не теряет всякой связи с высшим миром, из которого оно пришло. Чувства и данные чувственного восприятия не являются самоцелью; они являются лишь средством для души вспомнить с их помощью высшее знание, которое было ее собственным в ее духовном существовании, и таким образом добиться своего возвращения в умопостигаемый мир. Поэтому долг человека в этом мире состоит в том, чтобы стремиться достичь этой высшей жизни для своей души. Это достигается посредством *знаний и практики*. Это знание имеет отношение к познанию всех вещей такими, какие они есть на самом деле, и особенно постижимых субстанций и Первичной Сущности. Практика означает держаться как можно дальше от чувственных вещей, которые чужды душе и могут причинить ей вред. О том, что именно благотворно для души, а что вредно, мы узнаем из этического трактата Габироля. Душа человека имеет высшую и низшую природу. Высшая сила - это разум, или рациональная душа, низшая - животная или растительная душа; и дело человека - следить за тем, чтобы разум господствовал над низшей природой.

Габироль не дает нам никакого критерия, с помощью которого мы могли бы определить, относится ли данное действие или чувство к низшей или высшей природе, за исключением того, что аппетиты - это болезни тела, которые необходимо вылечить; что они не принадлежат рациональной душе, и их удовлетворение не является достижением блага. Метод Габироля в трактовке добродетели и порока, или, скорее, добродетелей и пороков, состоит в том, чтобы соотнести их с пятью чувствами и четырьмя соками человека, которые, в свою очередь, соответствуют четырем стихиям: огню, воздуху, воде, земле и четырем первичным качествам: горячему, холодному, влажному, сухому. Такое разделение элементов, жидкостей, качеств и чувств было обычным явлением в физиологии и медицине того времени. Мы встречали это у Исаака Израэля (см. Выше, стр. 3), и это восходит к Аристотелю, Галену и Гиппократу. Оригинальность, хотя, конечно, и странная, Габироля заключается в том, что он соотносит этические качества человека со всем этим. Эти приближения в каждом конкретном случае являются вынужденными и часто смехотворными. Вместо того чтобы пытаться дать психологический анализ рассматриваемых качеств, он подчеркивает их физическую основу в одном из пяти чувств, как мы сейчас увидим.

Нам говорят, что великий мир был создан из четырех элементов, и точно так же человек, микрокосм, также состоит из четырех природ, соответствующих элементам. Таким образом, четыре влаги, от гармоничного сочетания которых зависит здоровье человеческого тела, а именно кровь, мокрота, черная желчь и красная желчь, соответствуют соответственно воздуху, воде, земле, огню. Человек наделен, кроме того, пятью чувствами. Если он мудр, то будет использовать свои чувства должным образом и в нужной мере, подобно опытному врачу, который тщательно рассчитывает, какую пропорцию каждого лекарства следует назначить.

Чувство зрения - благороднейшее из чувств, и оно связано с телом, как солнце с миром. У философов есть замечательное высказывание о глазу, что в душе есть духовные оттенки, которые видны в движениях век — гордость и надменность, смирение и кротость.

Соответственно, этическими качествами, обусловленными зрением, являются гордость, кротость, скромность и дерзость, помимо второстепенных качеств, производных от них.

Гордыня обычна для людей с теплым нравом, в которых преобладает красная желчь. Многие мудрецы проявляют это качество не к месту, глупцы перенимают его до тех пор, пока оно ими не овладеет, и оно преобладает в молодости. Это может быть полезно, когда удерживает человека от порока и недостойных поступков, вдохновляя его на возвышение к благородству характера и служению Богу. Но, как правило, это бесполезно и приводит ко многим бедам, особенно если это заставляет человека быть самоуверенным, отказываясь обращаться за советом к кому бы то ни было. Когда человек видит, что это качество овладевает им, он должен задуматься о происхождении и конце существующих вещей. Когда он увидит, что всему суждено пройти, и ему самому тоже, его гордость сменится смирением.

Кротость ближе к добродетели, чем упомянутое ранее качество, потому что тот, кто обладает ею, удерживает свое желание от поиска удовлетворения. Это качество, проявленное пророками и ведущее к почету. "Плоды смирения, - сказал один философ, - это любовь и спокойствие".

Удовлетворенность подобна кротости. Величайшее богатство - это удовлетворенность и терпение. Тот, кто ценит свой ранг, но слегка повышает оценку человеком своего достоинства. Один мудрый человек сказал: "Будь смиренным, не пресмыкаясь, и мужественным, не будучи высокомерным. Высокомерие - это пустыня, а надменность - поиск убежища в ней и полное сбивание с пути истинного".

Скромность связана со смирением, но превосходит его, ибо она сестра разума, а разум, как всем известно, - важнейшее качество, которое отличает человека от животного и приближает его к ангелам. Вы никогда не увидите скромного человека без здравого смысла или человека со здравым смыслом, который не скромничает. Мужчина должен быть скромным не только перед другими, но и перед самим собой. Говорят, что скромность и верность тесно связаны, и одно по-настоящему невозможно без другого.

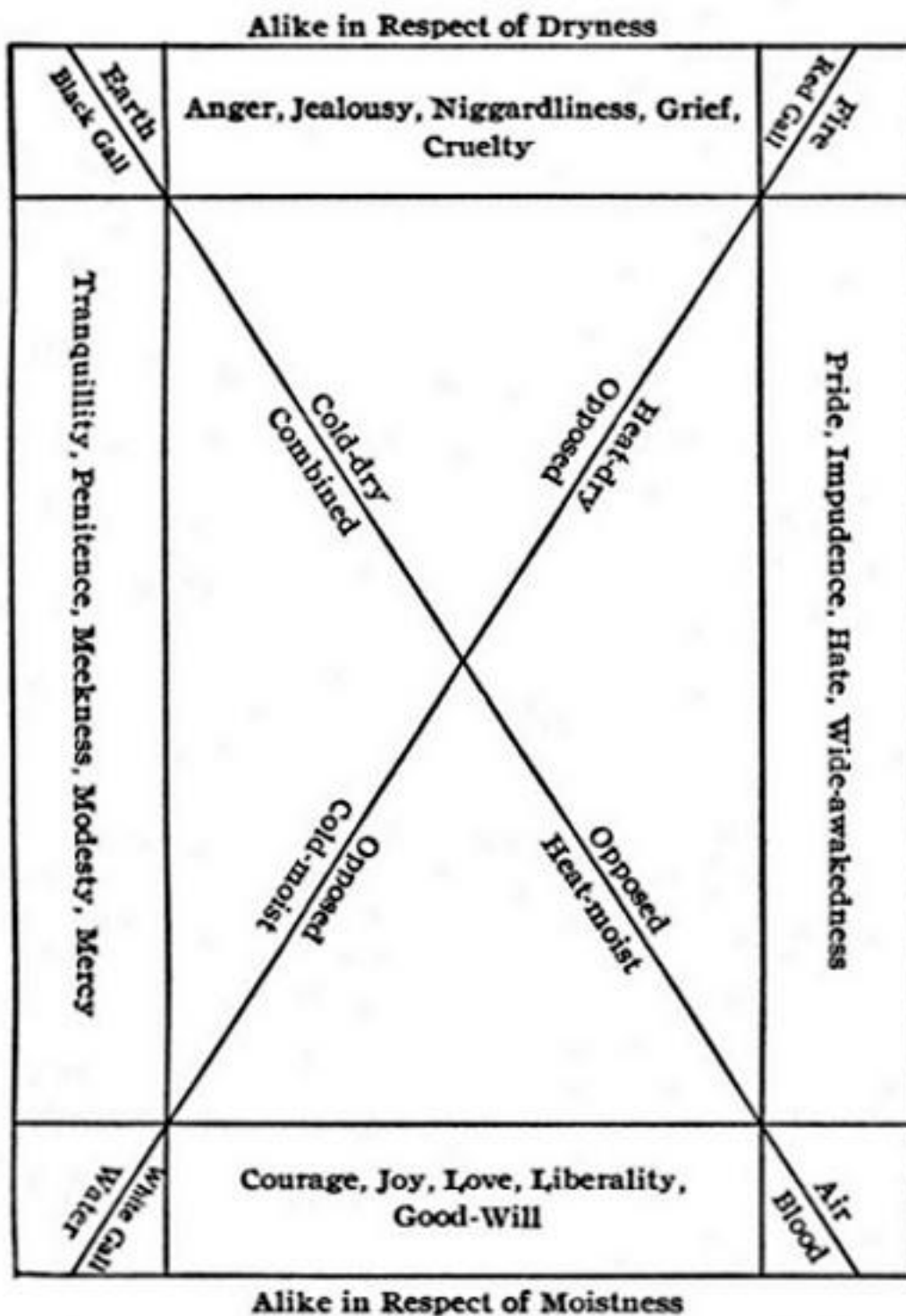
Дерзкого человека не любят ни Бог, ни люди, даже если он мудр и образован. Если кто-то обладает этим качеством, долг его друга и единомышленника - избавить его от него, сделав ему выговор. Оно имеет ценность только тогда, когда используется в защиту Торы, во имя Бога и истины.

Место не позволит нам подробно рассматривать другие чувства и зависящие от них добродетели и пороки, но мы вкратце укажем на метод Габироля, согласно которому этические качества соотносятся с физическими чувствами.

Таким образом, чувство слуха, следующее по важности после зрения, обладает такими качествами, как ненависть, любовь, милосердие и жестокость. Требуется некоторая проницательность, говорит он, чтобы увидеть связь этих качеств со слухом, но умный и проницательный читатель сочтет этого намека достаточным. Я надеюсь, что он не обвинит меня, продолжает Габироль, если я не приведу воедино все доводы и отрывки из Священных Писаний, чтобы доказать это, ибо человеческая плоть слаба, особенно в моем случае из-за моего досадного опыта и разочарований. Мы находим в Библии любовь, связанную со слушанием: "*Услышь, о Израиль ... и ты должен любить Господа Бога твоего*" (Втор. 6, 4). Ненависть следует за слухом во фразе: "*Когда Исав услышал слова отца своего... и возненавидел Исав Иакова*" (Быт. 27, 34-41). Милосердие связано со слухом в Исходе (22, 26): "*И я услышу, ибо я милосерден*". Наконец, жестокость заключается в отказе слушать, как мы видим в случае с фараоном (Исх. 9, 12): "*И ожесточил Господь сердце фараона, и он не послушал их*".

Аналогичным образом Габироль доказывает, что обоняние обладает четырьмя качествами: гневом, благосклонностью, завистью, широтой восприятия; чувство вкуса, четырьмя качествами: радостью, печалью, сожалением, спокойствием; в то время как щедрость, скупость, храбрость и трусость связаны с чувством осязания.

Связь этических качеств с чувствами, юмором, элементами и примитивными физическими качествами представлена в следующей таблице в том виде, в каком она приводится в арабском тексте "*Аслах аль-Ахлак*", оригинальном названии этического труда Габироля.



Среди религиозных стихотворений Габироля есть одно, которое представляет для нас особый интерес, поскольку несет в себе следы философии "Фон Витэ". Это самый важный из его гимнов, который содержится в молитвеннике сефардского ритуала ко Дню Искупления. "Королевская корона", как озаглавлено стихотворение, является призывом к Богу о милосердии и прощении и

основана на контрасте между величием Бога и ничтожеством человека. Таким образом, первая часть посвящена поэтическому описанию атрибутов Бога и чудес космической системы, как это понимается современной астрономической наукой. Несколько цитат дадут нам представление о стиле и характере гимна и его связи с "Фон Витэ".

"Твои тайны, которых не могут постичь ни фантазия, ни разыгравшееся воображение; и жизнь, над которой растворение бессильно. Твой *Престол* превознесен над всякой высотой; и жилище, скрытое в возвышенности его ниши. Твое есть существование, из тени света которого возникло все существующее; о котором мы сказали, что под его покровительственной сенью мы будем жить....

"Ты Един, первый из всех чисел и основа всей структуры. Ты Един, и в тайне Единства все мудрые сердцем поражены, ибо они не могут определить это. Ты Един, и твое Единство не может быть ни уменьшено, ни приумножено; ибо нет ничего недостающего или избыточного. Ты Един, но не таков, как можно оценить или пронумеровать; ибо ни множественность, ни изменение, ни форма, ни физический атрибут, ни имя, выражающие твое качество, не могут достичь тебя...."

Таким же образом он относится и к другим атрибутам Бога: существующему, живому, великому, могущественному. Затем он продолжает:

"Ты - свет, и очи всякой чистой души узрят тебя; ибо только облака беззакония скрывают тебя от ее взора.... Ты - всевышний, и око интеллекта желает и тоскует по тебе; но оно может видеть только часть, оно не может увидеть всего твоего величия....

"Ты - Бог, который своей Божественностью поддерживает все сотворенное; и поддерживает все создания своим Единством. Ты - Бог, и нет различия между твоей божественностью, единством, вечностью или существованием; ибо все есть одна тайна; и хотя каждый из этих атрибутов называется по-разному, все же суть в одном.

"Ты мудр, и мудрость, которая является *источником жизни*, истекает из тебя; и по сравнению с твоей мудростью знания всего человечества - глупость. Ты мудр; и существовал до всех самых древних вещей; и мудрость была возвращена тобою. Ты мудр; и ничему не научился у другого и ни от кого другого не приобрел своей мудрости. Ты мудр; и из своей мудрости ты заставил эманировать готовую *волю*, так сказать, деятеля и художника, извлекающего существование из небытия, подобно тому как свет исходит из глаза. Ты черпаешь из источника света без сосуда и создаешь все без инструмента".

Затем следует описание строения подлунного мира, земной сферы, состоящей частично из земли, частично из воды и окруженной последовательными сферами воздуха и огня. Затем следуют по порядку сферы Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна, сферы неподвижных звезд и самая внешняя сфера, охватывающая все и придающая всему небу суточное движение с востока на запад. Затем он продолжает:

"Кто может понять твои великие тайны, когда ты возвысился над девятой сферой, сферой *Разума*; это внутренний храм; ибо десятая будет свята для Господа. Это сфера, которая возвышается над всем высочайшим, и которой не может достичь никакое воображение; и там есть тайное место, где находится навес для твоей славы....

"О Господи! кто может приблизиться к твоему пониманию, когда ты поместил высоко над сферой Разума *Престол твоей славы*, где находится великолепное жилище сокрытия; там также находится тайна и *основание* (материя); так далеко, как может достичь интеллект, и не дальше; ибо ты высоко вознесен на своем могущественном троне, где ни один человек не может взойти к тебе....

"Кто может постичь твою силу, когда ты сотворил из великолепия своей славы чистое сияние? Из скалы скал был он высечен и выкопан из углубления пещеры. Ты также наделил его духом мудрости и назвал его душой. Ты сотворил его высеченным из пламени интеллектуального огня, так что его дух горит в нем как огонь. Ты послал его в тело, чтобы служить и охранять его; оно подобно огню посреди него, и все же не поглощает его; ибо *из огня души было создано тело* и вызвано к существованию из ничего, потому что Господь сошел к нему в огне".

Здесь мы видим Разум, о котором говорится как о стоящем над небесными сферами. Это ясно представляет космический Разум как творение Бога, "которое превознесено над всем высшим", следовательно, является первым продуктом Божьего света. И все же *Престол Славы*, как говорят, находится даже выше сферы Разума. Он говорит об этом как о тайне и основании (Йесод), за пределы которого интеллект не может выйти. Это, по-видимому, противоречие, но становится ясным, когда мы узнаем, что подразумевается под Престолом Славы и "основанием". В "Источниках жизни" Габироль говорит нам, что материя получает форму от Первой Сущности через посредство Воли, которая, следовательно, придавая форму материи, пребывает в ней и покоится на ней. И следовательно, говорит он, материя является как бы табуреткой (cathedra) Единого. Слово "йесод" (основание), которое Габироль применяет в "Кетер Малкут" (Королевская корона) к Трону Славы, - это то же самое, что Фалакера использует для обозначения материи повсюду в своем воплощении "Мекор Хаим". Отсюда ясно, что Трон Славы, который выше Разума, есть не что иное, как материя Габироля. И мы знаем из "Жизненного источника", что материя действительно предшествует Разуму, поскольку она существует в познании Бога, но что в действительности она никогда не была, как творение, бесформенным; и что вместе с формой она составляет Разум. Наконец, в стихотворении также есть упоминание о воле как проистекающей из Божьей мудрости и как о "деятеле и художнике, извлекающем существование из небытия, подобно тому как свет исходит из глаза". Таким образом, процесс творения сравнивается с излучением света в только что процитированном предложении, а также в следующем: "Ты черпаешь из источника света без сосуда и создаешь все без инструмента".

Мы не знаем, писал ли Габироль какие—либо комментарии к Библии — ни один из них не сохранился, и нет никаких ссылок на такие работы, - но из его экзегетических попыток в его этической работе, рассмотренной выше (стр. [71 и далее](#)), и из цитат Авраама ибн Эзры из объяснений Габиролем определенных отрывков из Священного Писания, мы заключаем, что, подобно Филону Александрийскому до него и Маймониду, а также множеству философских комментаторов после него, он использовал аллегорический метод, чтобы согласовать свои философские взгляды с Библией и вписать первое во второе .[\[105\]](#)

Таким образом, нам говорят, что Эдем олицетворяет присутствие Бога, сад, посаженный в Эдеме, символизирует ангельских существ или, согласно другой интерпретации, чувственный мир. Под рекой, вытекающей из Эдема, подразумевается первичная материя, которая исходит из сущности Бога в соответствии с "Источником Жизни". Четыре притока реки - это четыре

элемента; Адам - это разумная душа, Ева, как указывает еврейское название, животная душа, а змей - растительная, или аппетитная, душа. Змей соблазняет Адама вкушать от запретного дерева. Это означает, что когда низшей душе удастся контролировать разум, результатом становится зло и грех, и человек изгоняется из Сада, т.е. лишается своей ангельской чистоты и становится телесным существом.

Из всего этого ясно, что исключение Габиролем всех ссылок на еврейскую догму в "Источниках жизни" было чисто методологическим. Философия и религия или теология должны быть разделены в чисто философской работе. Апологетика или гармонизация имеют свои права, но это отдельная область изучения, и ее следует рассматривать отдельно или в связи с толкованием Библии.

Хотя влияние Габироля на последующую еврейскую философию действительно незначительно — в лучшем случае мы находим его у Моисея и Авраама ибн Эзры, Авраама ибн Дауда и Джозефа ибн Цаддика, — следы его идей встречаются в мистицизме Каббалы. "Фон Витэ" Габироля представляет собой своеобразное сочетание логического формализма с мистической неясностью, или глубиной, в зависимости от чьей-либо точки зрения. Последнее не привлекало чистых рационалистов, таких как Ибн Дауд или Маймонид, а первое казалось неубедительным, поскольку использовалось в безнадежном деле. Ибо неоплатонизм уступал место аристотелизму, который был принят Маймонидом и стал авторитетной и стандартной философией. С каббалой было иначе. Тех, кто был ответственен за ее распространение в XIII веке, должно быть, привлек кажущийся эзотерическим характер философии, которая видит невидимое в видимом, духовное в материальном и отражение непознаваемого Бога во всем. Есть также определенные детали, которые являются общими для обоих, такие как аналогии с излучением света или течением воды, используемые для представления процесса творения, положения Воли, существования материи в духовных существах и так далее, хотя некоторые из этих идей являются общими для всех неоплатонических систем, и Каббала, возможно, имела доступ к тем же источникам, что и Габироль.

ГЛАВА VI

БАХЬЯ ИБН ПАКУДА

Все, что известно о жизни Бахьи бен Иосифа ибн Пакуды, - это то, что он жил в Испании и занимал должность "Дайяна", или судьи еврейской общины. До сих пор не установлено даже точное время, в которое он жил, хотя наиболее достоверные недавние исследования позволяют предположить, что он жил после Габироля и был обязан последнему некоторыми своими взглядами как в философии, так и в этике.^[106] Что касается традиционных данных, то у нас есть одинаково надежные или, скорее, одинаково ненадежные утверждения о том, что Бахья является старшим современником Габироля (одиннадцатый век) или Авраама ибн Эзры (1088-1167). Поскольку ни за один из этих двух фактов не ручается никто, кроме их соответствующих авторов, живших намного позже Бахьи, мы остаемся наедине с такими косвенными доказательствами, которые можно почерпнуть из содержания этического труда Бахьи "Обязанности сердец". И здесь недавние исследования Яхуды, новейшего авторитета в этой области и редактора арабского текста шедевра Бахьи (1912), заставляют нас прийти к выводу, что Бахья писал после Габироля. Яхуда показал, что многие отрывки из "Обязанностей сердец"

практически идентичны по содержанию и выражению аналогичным идеям, содержащимся в работе арабского философа Газали (1059-1111). Это не оставляет почти никаких сомнений в том, что Бахья позаимствовал у Газали и, следовательно, не мог написать раньше двенадцатого века.

Конечно, есть аргументы и с другой стороны, которые отдавали бы хронологический приоритет Бахье над Габиролем,^[107] но, не вдаваясь в подробности этого подробного и сложного обсуждения, в целом можно сказать, что многие сходства в мышлении и выражении между двумя этическими работами Габироля и Бахьи скорее указывают в пользу принятой здесь точки зрения, а именно, что Бахья позаимствовал у Габироля, в то время как остальные ничего не доказывают ни для одной из сторон. Поскольку читатель "Обязанностей сердец" узнает кое-где идею, встречающуюся в "Истории" Габироля, едва ли может быть какое-либо сомнение в том, что последняя является более оригинальной из двух. Габироль не заимствовал свою философию или какую-либо ее часть у Бахьи. Несмотря на свой неоплатонический характер, "Фон Витэ" Габироля является самым независимым и оригинальным из еврейских средневековых постановок. Своей оригинальностью "Обязанности сердец" обязаны своей этике, которая является главной целью работы, а вовсе не вводной философской главе. Как мы увидим позже, вся глава о существовании и единстве Бога, которая знакомит с этическим учением Бахьи, движется в знакомых направлениях Саадии, Аль-Мукаммаса, Джозефа аль-Басира и другого еврейского мутакаллимуна. Кроме того, в Бахье есть налет неоплатонизма, что может быть связано как с Габиролем, так и с арабскими источниками. То, что Бахья не позаимствовал из "Истории жизни" больше, чем сделал сам, без сомнения, связано с разницей в темпераменте двух мужчин. Бахья не мистик. Хотя он преисполнен духа благочестия и сердечной теплоты — отношение, отраженное в его стиле, которое помогло сделать его произведение самой популярной морально-религиозной книгой в еврейской литературе, — в его натуре нет и следа пантеизма или метафизического мистицизма. Его идеи здравы и рациональны, а их выражение ясно и прозрачно. Высокие взлеты Габироля в "Источниках жизни" имеют мало общего со скромным и кратким изложением Бахьей знакомых доктрин о существовании, единстве и атрибутах Бога, на оригинальность которых он не претендует и которые служат лишь фоном для его вклада в религиозную этику. Вполне возможно, что Бахья позаимствовал несколько ведущих идей из "Истории жизни", таких, которые не противоречили его темпераменту и образу мышления, и мы лучше всего объясним такое сходство следующим образом.

Поскольку Авраам ибн Эзра в 1156 году упоминает Бахью и его взгляды,^[108] мы можем с уверенностью заключить, что "Обязанности сердец" были написаны между 1100 и 1156 годами.

Как следует из названия работы, Бахья видел огромное значение различия, проводимого мусульманскими теологами и знакомого по их аскетической литературе, между внешними церемониалами или соблюдением, известными как "видимая мудрость" и "обязанности членов", и внутренними намерениями, отношением и чувствами, называемыми "скрытой мудростью" и "обязанностями сердец".^[109] Пророк Исайя жалуется, что люди усердно приносят жертвы, отмечают праздники и возносят молитвы, в то время как их руки полны крови. Он сообщает им, что такое поведение является мерзостью перед Господом, и увещевает их омыться, привести себя в порядок, убрать зло своих поступков от глаз Бога; перестать творить зло; научиться поступать хорошо, искать справедливости, помогать угнетенным, воздавать должное сироте, вступаться за вдову (Ис. 1, 11-17). Это различие между обязанностями по

отношению к Богу и своим ближним, между религиозной церемонией и этической практикой. Саадия проводит дальнейшее различие — также встречающееся в арабской теологии до него — между теми заповедями и запретами в Библии, которые сам разум утверждает как правильные или осуждает как неправильные — рациональными заповедями — и теми, которые кажутся разуму безразличными, и которые только откровение характеризует как обязательные, разрешенные или запрещенные — так называемыми "традиционными заповедями".

Разделение Бахьи не совпадает ни с тем, ни с другим. Этическая практика может быть чисто внешней и касаться конечностей в такой же степени, как жертвоприношение и церемониальный ритуал. С другой стороны, человек может быть глубоко тронут духом истинного благочестия, любви к Богу и верности его заповедям при исполнении так называемой "традиционной заповеди", такой как прикрепление "мезузы" к дверному косяку. Бахья находит место для классификации Саадии, но для него она имеет второстепенное значение и применима только к "обязанностям конечностей". Только среди них есть такие, которые разум без помощи откровения не предписал бы. Все "обязанности сердца" рациональны. Как и все заповеди, они бывают как положительными, так и отрицательными. Примерами позитивных обязанностей сердца являются вера в творца, сотворившего мир из ничего; вера в его единство и несравнимость; обязанность служить ему всем сердцем, доверять ему, подчиняться ему, бояться его, чувствовать, что он наблюдает за нашими открытыми и тайными действиями, стремиться к его благосклонности и направлять наши действия ради его имени; любить тех, кто любит его, чтобы быть рядом с ним, и ненавидеть тех, кто ненавидит его. Негативные предписания этого класса противоположны упомянутым, а также другим, таким как то, что мы не должны желать, или затаивать обиду, или думать о запрещенных вещах, или желать их, или соглашаться на их выполнение. Общей характеристикой всех обязанностей сердца является то, что они не видны другим. Только Бог может судить, чисты ли чувства и мотивы человека или наоборот.

То, что эти обязанности возложены на нас, ясно со всех точек зрения. Подобно Саадии, Бахья находит источники знания, особенно знания закона Божьего и религии, в чувстве, разуме, писаном законе и традиции. Оставляя в стороне чувства, которые не компетентны в данном конкретном случае, обязательный характер обязанностей сердца подтверждается тремя другими: разумом, законом, традицией.

Из разума мы знаем, что человек состоит из души и тела, и что то и другое обусловлено Божьей благодатью. Одно видно, другое нет. Следовательно, мы обязаны поклоняться Богу двояким образом: видимым поклонением и невидимым. Видимое богослужение представляет собой обязанности конечностей, такие как молитва, пост, благотворительность и так далее, которые выполняются видимыми органами. Скрытое богослужение включает в себя обязанности сердца, например, думать о единстве Бога, верить в него и его Закон, принимать его поклонение и т.д., и все это достигается мыслью разума без помощи видимых частей тела.

Кроме того, обязанности конечностей, в обязательности которых никто не сомневается, неполны без желания сердца выполнять их. Отсюда следует, что на наших душах лежит долг поклоняться Богу в меру наших сил.

Библия так же настойчиво учит этим обязанностям, как и разум. Любовь к Богу и страх Божий постоянно прививаются; и в сфере негативных предписаний у нас есть такие запреты, как "Не возжелай" (Исх. 20, 17); "Не мсти и не держи зла" (Лев. 19, 18); "Не возненавидь брата твоего в

сердце твоём" (ib. 17); "Не сбивайся с пути по велению сердца твоего" (Числ. 15, 39); "Не ожесточай сердца твоего и не закрывай руки твоей" (Лев. от нуждающегося брата твоего" (Втор. 15, 7) и многих других.

Раввинская литература так же полна таких предписаний, как и Библия, и, по возможности, еще более настойчива в их изложении. Засвидетельствуйте такие высказывания, как следующие: "Небеса смотрят на намерение" (Санх. 106b): "Сердце и око - два добытчика греха" (Иер. Берак. 1), и многие другие, особенно в трактате Abot.

Огромная важность этих обязанностей также проявляется в том факте, что наказание в Библии за непреднамеренные проступки более мягкое, чем за преднамеренные, доказывая, что для наказания разум должен участвовать в совершении поступка вместе с телом. То же самое верно и в отношении награды: ничего не будет получено за совершение доброго дела, если оно не совершено "во имя небес".

Они даже более важны, чем обязанности конечностей, поскольку, в отличие от последних, обязанности сердца действуют всегда и не зависят от периодов или обстоятельств. Их число тоже бесконечно и не ограничено, в отличие от обязанностей конечностей, шестистами тринадцатью.

И все же, сетует Бахья, несмотря на огромную важность этих обязанностей, очень немногие люди соблюдали их даже в поколениях, предшествовавших нашему, не говоря уже о наших собственных днях, когда пренебрегают даже внешними церемониями, а тем более обсуждаемым классом предписаний. Большинство изучающих Тору движимы желанием славы и почестей и посвящают свое время тонкостям юридических дискуссий в раввинской литературе и второстепенным вопросам, которые не имеют значения для совершенствования души; но они пренебрегают такими важными предметами изучения, как единство Бога, которое мы должны понимать и отличать от других единств, а не просто перенимать манеру попугая из традиции. Нам ясно заповедано (Втор. 4, 39): "Итак, познай сей день и помысли в сердце твоём, что Вечный есть Бог на небесах вверху и на земле внизу: другого нет". От изучения этих вопросов освобожден только тот, чьи силы недостаточны для их понимания, например женщины, дети и простаки.

Более того, Бахья, по его словам, является первым среди постталмудических авторов, кто систематически и *ex professo* рассматривает эту часть наших религиозных обязанностей. Когда я изучил, говорит он, работы, написанные ранними авторами после Талмуда о заповедях, я обнаружил, что их труды можно разделить на три части. Во-первых, изложение Торы и Пророков, таких как грамматические и лексикографические трактаты Ибн Джаны или экзегетические труды Саадии. Во-вторых, краткие сборники наставлений, подобные трудам Хефеца бен Язлии и ответам некоторых геонимов. В-третьих, работы философско-апологетического характера, подобные работам Саадии, Аль Мукаммаса и других, целью которых было представить в приемлемой форме доктрины Торы, доказать их логической демонстрацией и опровергнуть критику и ошибочные взгляды неверующих. Но я не видел ни одной книги, посвященной "скрытой мудрости".^[110]

Здесь мы ясно видим цель Бахьи. Его интересует не рационализация еврейских догм и не примирение религии и философии. Это очищение самой религии изнутри, которого он стремится достичь. Искренность и последовательность в наших словах и мыслях, насколько это

касается служения Богу, являются фундаментальным требованием и существенной ценностью обязанностей сердца. Безусловно, этого нельзя достичь без разума. Знание Бога и его единства является необходимым условием для правильного понимания и адекватной оценки наших религиозных обязанностей. Таким образом, философия становится необходимостью в интересах более чистой и истинной религии, независимо от опасностей, угрожающих ей извне.

Обнаружив, продолжает он во введении к "Обязанностям сердец", что все три источника - разум, Библия и традиция - руководят этой частью наших религиозных обязанностей, я попытался подумать о них и выучить их, переходя от одной темы к другой, пока тема не стала настолько обширной, что я испугался, что не смогу вместить все это в свою память. Затем я решил систематически изложить эту тему в книге как для своей собственной пользы, так и для пользы других. Но я колебался писать это из-за моих ограничений, сложности предмета и моего ограниченного знания арабского, языка, на котором я намеревался написать это, потому что большинство наших людей лучше всего знакомы с ним. Но я передумал и понял, что мой долг - делать все, что в моих силах, даже если это не идеально; что я не должен поддаваться аргументам, проистекающим из любви к легкости и нежелания прилагать усилия; ибо если бы каждый воздерживался от совершения небольшого добра, потому что он не может сделать столько, сколько ему хотелось бы, то вообще ничего бы не было сделано.

Решив написать эту работу, продолжает он, я разделил предмет на десять фундаментальных принципов и каждому принципу посвятил отдельный раздел книги. Я старался писать простым и непринужденным стилем, опуская сложные выражения, технические термины и демонстрации в манере диалектиков. Мне пришлось сделать исключение в первом разделе, посвященном существованию и единству Бога, где рассмотрение предмета требовало использования логических и математических доказательств. В остальном я использовал сравнения, опирался на Библию и традиции, а также цитировал мудрецов других народов.^[111]

Во введении мы уже видели, что Бахья был обязан своими идеями арабской аскетической и суфийской литературе, и Яхуда, который является авторитетом в этом вопросе среди источников Бахьи, недавно показал, что среди цитат мудрецов других народов в работах Бахьи есть такие, которые арабы приписывают Иисусу и Евангелиям, Мухаммеду и его сподвижникам, ранним халифам, в частности халифу Али, мусульманским аскетам и суфиям.^[112]

Выбирая десять общих и всеобъемлющих принципов, Бахья устанавливает в качестве первого и наиболее фундаментального учение о божестве, или, как оно называется в трудах Калама, о Единстве. Поскольку Бог есть истинное единство, не будучи ни субстанцией, ни случайностью, и наша мысль не может охватить ничего, кроме субстанции или случайности, из этого следует, что мы не можем познать Бога таким, каков он есть сам по себе, и что мы можем получить представление о нем и о его существовании только от его созданий. Таким образом, второй раздел посвящен рассмотрению сотворения мира. Затем следуйте по порядку разделам, посвященным служению Богу, доверию к Богу, действию только ради Бога, подчинению Богу, покаянию, самоанализу, отделению от мирских удовольствий, любви к Богу.

В своем обсуждении единства Бога Бахья следует тому же методу, что и Саадия, и Каламу в целом, *т.е.* Сначала он доказывает, что мир, должно быть, был сотворен; следовательно, должен быть создатель, и за этим следует демонстрация единства Бога. Конкретные аргументы также по большей части те же, как мы увидим, хотя и выражены по-разному и в другом порядке. Важным дополнением Бахьи является его различие между единством Бога и другими

единствами, которое не встречается столь строго сформулированным ни у одного из его предшественников и восходит к псевдопифагорейским источникам в арабской литературе неоплатонического происхождения.

Чтобы доказать, что есть творец, сотворивший мир из ничего, мы исходим из трех принципов. Во-первых, ничто не может создать само себя. Во-вторых, число принципов конечно, следовательно, должен быть первый, перед которым нет других. В-третьих, каждый составной элемент "нов", т.е. возник во времени, а не существовал вечно.

Используя эти принципы, которые будут доказаны позже, мы поступаем следующим образом: мир составлен во всех своих частях. Небо, земля, звезды и человек образуют своего рода дом, которым управляет последний. Растения и животные состоят из четырех элементов: огня, воздуха, воды, земли. Элементы снова состоят из материи и формы, или субстанции и случайности. Их материя - это примитивный "хайл", а их форма - это примитивная форма, которая является корнем всех форм, как существенных, так и случайных. Следовательно, ясно, что мир составлен и, следовательно, согласно третьему принципу, возник во времени. Поскольку, согласно первому принципу, вещь не может быть создана сама по себе, она должна была быть создана кем-то другим. Но поскольку, в соответствии со вторым принципом, число причин не может быть бесконечным, мы должны, наконец, достичь первопричины мира, перед которой нет другой, и которая первой создала мир из ничего.

Прежде чем критиковать это доказательство, из которого Бахья делает более обоснованные выводы, мы должны доказать три первоначальных допущения.

Доказательство первого принципа, согласно которому вещь не может образоваться сама по себе, идентично в Бахье со второй из трех демонстраций, использованных Саадией для той же цели. Это то, что вещь должна была либо создать себя до своего существования, либо после того, как она существовала. Но и то, и другое невозможно. До того, как она существовала, ее не было, чтобы создавать себя; после того, как она существовала, больше нечего было создавать. Следовательно, доказывается первое утверждение, что вещь не может создать саму себя.

Доказательство второго утверждения о том, что число причин не может быть бесконечным, также основано на том же принципе, что и четвертое доказательство сотворения мира в Саадии. Принцип таков. То, что не имеет предела в направлении прошлого, *то есть* не имело начала, но вечно *a parte ante*, не может иметь никакой точки остановки где-либо еще. Другими словами, мы, как зрители, не могли указать на какое-либо определенное место или звено в этой вечно бесконечной цепи, потому что цепь должна была пройти бесконечное время, чтобы достичь нас, но бесконечное никогда не может быть пересечено. Поскольку, однако, на самом деле мы можем направлять и направляем наше внимание на части меняющегося мира, это показывает, что у мира должно было быть начало.

Второе доказательство того же принципа не найдено в Saadia. Оно заключается в следующем: если мы представим действительную бесконечность и уберем часть, остаток будет меньше, чем раньше. Теперь, если этот остаток все еще находится в конечном состоянии, мы имеем одно бесконечное число, большее другого, что невозможно. Если мы говорим, что остаток конечен, то, добавляя к нему конечную часть, которая была убрана, результат должен быть конечным; но это противоречит гипотезе, поскольку мы изначально предполагали, что он бесконечен. Отсюда следует, что бесконечное не может иметь части. Но мы можем мысленно выделить из

всех поколений людей с самого начала те, которые жили между временем Ноя и временем Моисея. Это будет конечное число и часть всех людей в мире. Следовательно, поскольку бесконечное не может иметь частей, это показывает, что все число людей конечно и, следовательно, что мир имел начало.

Этого доказательства нет в Саадии, но мы узнаем от Маймонида ("Путеводитель сбивших с толку", I, гл. 75), что это было одно из доказательств, использованных Мутакаллимуном для доказательства абсурдности веры в вечность мира.

Третий принцип заключается в том, что композит является "новым". Это доказывается простым указанием на то, что элементы, образующие композит, предшествуют ему по природе, и, следовательно, последний не может быть вечным, ибо ничто не предшествует вечному. Этот принцип также встречается у Саадии как второе из четырех доказательств в пользу сотворения мира.[\[113\]](#)

Теперь мы оправдали наши предположения и, следовательно, доказали — что? Ясно, что мы только доказали, что этот *составной* мир не мог существовать *как таковой* с вечности; но что он должен был состоять из своих элементов в какой-то момент времени в прошлом, и что, следовательно, должна быть причина или действующее лицо, создавшее этот состав. Но в принципах или в основанной на них демонстрации нет ничего, что давало бы нам право вернуться к составному миру и сказать об элементах, простых элементах, лежащих в основе всего состава, а именно материи и форме, что они тоже должны были возникнуть во времени и, следовательно, были созданы из ничего. Только сложное утверждает акт композиции и элементов, предшествующий по времени и природе объекту, состоящему из них. Простое не нуждается в создании, следовательно, вопрос о том, что оно создало само себя, не возникает. Можно сказать, что он вообще не был создан, он просто существовал от вечности.

Единственный способ разрешить эту трудность с точки зрения Бахьи - сказать, что если мы предполагаем, что материя (или материя и форма как отдельные сущности) существовали вечно, мы подвержены трудностям, связанным с идеей о том, что что-либо прошло бесконечное время и достигло нас; хотя сомнительно, чтобы неоформленная материя поддавалась эксперименту по абстрагированию части, как это было с поколениями людей.

Как бы то ни было, интересно узнать, что Саадия, дойдя в своих аргументах до Бахьи, еще не был удовлетворен тем, что доказал сотворение *из ничего*, и добавил для этой цели специальные аргументы.

Прежде чем приступить к доказательству единства Бога, Бахья пользуется случаем, чтобы кратко отмахнуться от идеи, которая вряд ли заслуживает рассмотрения в его глазах. То, что мир мог возникнуть случайно, говорит он, слишком абсурдно, чтобы говорить о нем, принимая во внимание свидетельства гармонии, плана и мудрости, которые мы видим в природе. С таким же успехом представьте, что случайно пролитые чернила сами собой складываются в написанную книгу.[\[114\]](#) Саадия также обсуждает эту точку зрения как девятую из двенадцати теорий творения, рассмотренных им, и опровергает ее более подробно, чем Бахья, чей аргумент является последним из восьми, выдвинутых Саадией.

В трактовке творения Саадия определенно богаче и всестороннее в обсуждении, обзоре и аргументации. Этого следовало ожидать, поскольку подобные проблемы являются главной целью "Эмунот ве-Деот", в то время как в "Хобот ха-Лебаботе" они являются лишь

подготовительными, хотя и не менее фундаментальными, и Бахья, должно быть, чувствовал, что его выдающийся предшественник адекватно рассмотрел этот предмет. Поэтому тем более удивительно обнаружить, что в трактовке единства Бога Бахья более сложен и предлагает большее разнообразие аргументов в пользу единства как такового. Более того, как уже было сказано ранее, он больше, чем кто-либо до него, заботится о том, чтобы не отождествлять единство Бога с каким-либо из единств, теоретических или реальных, в нашем опыте. Нет сомнений, что этот акцент обусловлен неоплатоническим влиянием, часть которого, возможно, пришла в Бахью из Габироля, остальные, вероятно, из их общих источников.

Мы видим, Бахья начинает свое обсуждение единства Бога, что причин меньше, чем их следствий, причин причин еще меньше, и так далее, пока, когда мы достигаем вершины, не остается только одна. Таким образом, число особей бесконечно, число видов конечно; число родов меньше числа видов, пока мы не доберемся до высших родов, которых, согласно Аристотелю, десять (десять категорий). Опять же, причинами индивидуумов, подпадающих под эти категории, являются пять, движение и четыре элемента. Причинами элементов являются два, материя и форма. Следовательно, причина их должна быть одна - воля Бога. (Воля Бога как непосредственно предшествующая вселенской материи и форме звучит как воспоминание о "Источнике Жизни".)

Более того, единство Бога проявляется в единстве плана и мудрости, которые очевидны в мире. Все связано со всем остальным и зависит от него, показывая, что в основе лежит единый принцип.

Если кто-то утверждает, что существует более одного Бога, бремя доказательства лежит на нем. Наше наблюдение за миром показало нам, что есть Бог, сотворивший его; следовательно, один, поскольку мы не можем представить себе меньше одного; но почему больше одного, если нет особых причин доказать это?

Евклид определяет единство как то, в силу чего мы называем вещь единой. Это означает, что единство предшествует единой вещи по своей природе, точно так же, как тепло предшествует горячему объекту. Множественность - это сумма единиц, следовательно, множественность не может предшествовать единству, из которого она проистекает. Следовательно, какую бы множественность мы ни находили в своих умах, мы знаем, что единство предшествует ей; и даже если кому-то придет в голову, что существует более одного творца, единство, в конце концов, должно предшествовать им всем. Следовательно, Бог един.

Этот аргумент строго неоплатонический и основан на идеализме Платона, представлении о том, что какой бы реальностью или атрибутами ни обладали конкретные вещи в нашем чувственном мире, они обязаны реальным и вечным типам этих реальностей и атрибутов в высшем и умопостигаемом (используя этот термин в отличие от чувственного) мире, в котором они участвуют. В той мере, в какой эта концепция применяется к сущностям вещей, она приводит к гипостазированию классовых понятий, или универсалий. Реальным человеком является не конкретный индивид, которого мы воспринимаем, а типичный человек, идеальный человек, каким его представляет разум. Он не концепция, а реальное существование в умопостигаемом мире. Если мы применяем это также к качествам вещей, мы гипостазлируем абстрактное качество. Тепло становится действительно отличным от горячего объекта, существование - от существующей вещи, доброта - от хорошего человека, единство - от единого объекта. И вещь является существующей, единой и благой, потому что она участвует в Существовании, Единстве

и Благости. Это реальные сущности, понятные и неосязаемые, и они придают нашему миру ту реальность, которой он обладает.

Плотин усовершенствовал Платона, и вместо того, чтобы оставить эти Идеи как отдельные и конечные сущности, он принял предложение Филона и собрал все эти умопостигаемые существования в недрах универсального Разума в виде своих идей или мыслей. Этот универсальный Разум является у Филона *Логосом*, способ существования которого все еще неоднозначен и скорее следует понимать как божественный разум. У Плотина это первая стадия раскрытия Божества и отдельная *ипостась*, хотя и не личность. В христианстве это второе лицо в Троице, воплотившееся в Иисусе. У Израэля, Габироля и других еврейских неоплатоников оно занимает то же место, что *Nous* у Плотина. В Бахье, чей налет неоплатонизма даже поверхностно не ощутим, ни о какой универсальной Причине не говорится. Но мы на самом деле не знаем, какие у него могли быть идеи по этому поводу, поскольку он не развивает их в этом направлении.

Возвращаясь к аргументам Бахьи в пользу единства Бога, мы продолжим показывать, что дуализм привел бы к абсурдным выводам. Таким образом, если существует более одного творца, они либо состоят из одной и той же субстанции, либо нет. Если это так, то общая субстанция является настоящим творцом, и у нас снова есть единство. Если их субстанции различны, то они различны, следовательно, ограничены, конечны, составны и, следовательно, не вечны, что абсурдно.

Кроме того, множественность является атрибутом субстанции и относится к категории количества. Но творец не является ни субстанцией, ни акциденцией (атрибутом), следовательно, множественность не может принадлежать ему. Но если его нельзя описать как множественного, он должен быть одним.

Если творец не один, то из этого следует, что либо каждый из них мог создать мир в одиночку, либо он не мог иначе, как с помощью другого. Если мы примем первую альтернативу, то не будет необходимости в более чем одном создателе. Если мы примем второе, то из этого следует, что творец ограничен в своей силе, следовательно, как указано выше, составен, а не вечен, что невозможно. Кроме того, если бы создателей было больше одного, возможно, между ними возник бы спор относительно сотворения мира. Но за все это время ничего подобного не произошло, природа всегда была одной и той же. Следовательно, Бог един. Аристотель также согласен с нами, поскольку он применяет в этой связи гомеровское выражение: "Нехорошо иметь много правителей, пусть правитель будет один" (Илиада, II, 204; Арист., Метафизика, XII, гл. 10, стр. 1076а 4).^[115]

Поскольку Бахья доказывает единство Бога, он не идет дальше Саадии, некоторые из аргументов которого он воспроизводит, а также добавляет один или два неоплатонического характера. Но в последующем анализе есть решительный шаг вперед, в котором Бахья показывает, что в нашем опыте существуют различные виды единства и что единство Бога уникально.

Мы применяем термин "один" к классу, роду, виду или особи. Во всех них видно множество частей. Род животное включает в себя множество животных; вид человек охватывает великое множество отдельных людей; а отдельный человек состоит из множества частей, органов и способностей. Вещи такого рода в некотором смысле едины и в некотором смысле их много.

Мы также применяем термин "один" к объекту, в котором множество частей не так хорошо видно, как в предыдущем случае. Возьмем, к примеру, водоем, который однороден повсюду, и одна часть похожа на другую. В действительности он тоже состоит из частей, материи и формы, вещества и случайности. Именно в силу этого состава оно подвержено возникновению и распаду, составлению и разделению, объединению и разъединению, движению и изменению. Но все это подразумевает множественность. Следовательно, в обоих вышеуказанных случаях единство не существенно, а случайно. Именно из-за определенного внешнего вида или сходства мы называем вещь или класс единым, которых на самом деле много.

Другое применение термина единица - это когда мы обозначаем им основу числа, числовую единицу. Это истинная единица, существенная в отличие от случайной, упомянутой выше. Но это ментально, а не реально. Это символ начала, которому нет предшествующего.

Наконец-то появился настоящий. Это нечто, что не изменяется и не размножается; что не может быть описано никакими материальными атрибутами, что не подвержено зарождению и распаду; что не движется и ни на что не похоже. Оно едино во всех отношениях и является причиной множественности. У него нет ни начала, ни конца, ибо то, что имеет, подвержено изменению, а изменение противоположно единству, вещь различна до и после изменения. По той же причине реальное ни на что не похоже, ибо сходство - это случайность в напоминающей вещи, а обладать случайностями - значит быть множественным. Следовательно, истинное единое ни на что не похоже. Его единство в нем не случайно, поскольку в данном приложении это чисто отрицательный термин. Это означает, что их не несколько.^[116]

Теперь мы показали, что есть творец, который един, и, с другой стороны, мы проанализировали различные значения термина "единый", последнее из которых является наиболее реальным и чистым. Теперь остается показать, что этот чистый тождествен единому творцу. Это можно доказать следующим образом. Мир, будучи повсюду составным, содержит в себе как единое, так и множество — единство композиции, множественность составленных частей. Поскольку единство по природе предшествует множественности, а причины не простираются до бесконечности (см. Выше, стр.87), причины единства и множественности мира не могут вечно оставаться единством и множественностью того же рода. Следовательно, поскольку множественность не может быть первой, она должна быть единством — абсолютным и истинным единством, перед которым нет другого и в котором нет никакого способа множественности. Но Бог, как мы показали, является единственной причиной вселенной, следовательно, Бог и это истинное единство - одно и то же.

Мы можем показать это и по-другому. Все, что является случайным атрибутом в одной вещи, является существенным элементом в какой-то другой вещи. Таким образом, тепло является случайным атрибутом в горячей воде. Ибо вода может терять свое тепло и оставаться водой, как прежде. Иначе обстоит дело с огнем. Огонь не может терять свое тепло, не переставая быть огнем. Следовательно, тепло в огне является существенным элементом; и именно от огня горячая вода и все другие горячие предметы получают свое тепло. То же самое относится и к атрибуту единства. Это случайно во всех созданиях. Они называются едиными, потому что объединяют ряд элементов в одну группу или концепцию. Но на самом деле их множество, поскольку они подвержены изменению, разделению, движению и так далее. Следовательно, должно существовать нечто, в чем единство существенно и что является причиной любого единства, которым обладают все остальные вещи. Но Бог - причина вселенной, следовательно,

он и есть это истинное и абсолютное единство, и все изменения, случайности и множественность ему чужды.[117]

Это единство Бога никоим образом не умаляется приписыванием ему атрибутов. Ибо последние бывают двух видов: "существенные" и "действующие". Мы называем первые существенными, потому что они являются постоянными атрибутами Бога, которыми он обладал до сотворения мира и будет продолжать обладать, когда мир перестанет существовать. Этих атрибутов три, они Существуют, Они Едины, они Вечны. Мы уже доказали каждое из них.

Однако эти атрибуты не подразумевают изменения сущности Бога. Их следует понимать в смысле отрицания их противоположностей, *т.е.* того, что он не множественен, не несуществует и не появился вновь. Они также подразумевают друг друга, как легко можно показать, *т.е.* каждый из трех подразумевает два других. Поэтому мы должны понимать, что на самом деле они *едины* по идее, и если бы мы могли найти один термин, чтобы полностью выразить эту мысль, нам не следовало бы использовать три. Но эти три понятия не подразумевают множественности в Боге.

"Активные" - это те атрибуты, которые приписываются Богу по причине его действий или воздействия на нас. Нам позволено применять их к нему из-за необходимости, которая вынуждает нас узнать о его существовании, чтобы мы могли поклоняться ему. Библейские авторы используют их очень часто. Мы можем разделить их на два вида: во-первых, те, которые приписывают Богу телесную форму, такие как (Быт. 1, 27): "И сотворил Бог человека по образу своему", и другие того же характера. Во-вторых, те атрибуты, которые относятся к телесным движениям и действиям. Они были истолкованы нашими древними мудрецами таким образом, чтобы убрать телесность из Бога, заменив Бога "Славой Божьей" как субъекта рассматриваемого движения или действия. Таким образом, (Быт. 28, 13) "И вот, Господь стоял над ним" передается арамейским переводчиком: "и вот, *слава Божья присутствовала* над ним". Саадия подробно рассматривает этот вопрос в своем "Эмунот ве-Деот", в своем комментарии к книге Бытия и к книге "Езира". Поэтому нет необходимости вдаваться здесь в подробности. Мы все согласны с тем, что необходимость вынуждает нас говорить о Боге в телесных терминах, чтобы все могли узнать о существовании Бога. Этого они не смогли бы сделать, если бы пророки говорили в метафизических терминах, ибо не каждый может разобраться в таких глубоких материях. Но придя к познанию Бога этим более простым, хотя и несовершенным способом, мы можем затем продвинуться к более совершенному познанию его. Умный и философствующий читатель ничего не потеряет от антропоморфной формы Библии, ибо он может снять шелуху и проникнуть в суть. Но простой читатель действительно многое упустил бы, если бы Библия была написана языком философии, поскольку он не понял бы ее и остался бы без знания Бога.

Однако, несмотря на преобладающий антропоморфизм, Библия дает нам намеки на духовность Бога, так что вдумчивый читатель также может получить пищу для *своих* размышлений. Например, такие выражения, как (Втор. 4, 15): "Итак, будьте внимательны к себе; ибо вы не видели никакого образа в тот день, когда Господь говорил с вами на Хориве из среды огня", и многие другие призваны подтолкнуть разборчивого читателя к дальнейшим размышлениям. То же самое относится ко всем тем отрывкам, в которых слово "имя" вставлено перед словом "Бог" как объект восхваления, чтобы указать на то, что мы не знаем Бога в его сущности. Примером этого является: "И они будут благословлять имя славы твоей" (Неем. 9, 5). По той же причине имя

Бога соединено в Библии с небом, землей, Патриархами в таких фразах, как Бог небес, Бог Авраама и так далее, чтобы показать, что мы не знаем сущности Бога, а только его откровение в природе и истории. Вот почему, сказав Моисею: "Я послан к вам" (Исх. 3, 14), он добавляет (ib. 15): скажи им: "Бог ваших отцов, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам". Смысл в том, что если они не могут понять Бога своим разумом, пусть они узнают меня из истории и традиций.[118]

В трактовке божественных атрибутов Бахьей мы уже вкратце изложили основные элементы, которые Маймонида почти столетие спустя сделал классическими, а именно различие между существенными и активными атрибутами и идею о том, что первые следует понимать как отрицающие свои противоположности, т. е. как являющиеся по своей природе не положительными, а отрицательными. Таким образом, в результате к Богу применимы только два вида атрибутов: отрицательные и те, которые передаются или проецируются из результатов деятельности Бога в том виде, в каком они видны в природе. Саадия уже проводил различие между существенными и активными атрибутами, но для него это было совершенно случайным и не лежало в основе его обсуждения, а случайно упоминалось в другой связи. Аль Мукаммас говорит о негативных атрибутах как о более применимых к Богу, чем о положительных, как уже сказал Филон задолго до этого. Но сочетание этих двух, негативного и активного, как единственных видов божественных атрибутов не встречается в еврейской литературе до Бахьи.

Стоит также отметить, что Бахья не называет три атрибута - Силу, Мудрость и Жизнь - фундаментальными или существенными в отличие от христиан, арабов Мутакаллимуна и евреев Саадия. Бахья, как мы видели, считает существенными атрибутами Бога существование, единство, вечность. Здесь он также, по-видимому, предвосхищает Маймонида, который настаивает против верующих в существенные атрибуты, утверждая, что эти атрибуты - живой, всемогущий, всеведущий, обладающий волей - не более существенны, чем любые другие, но, как и остальные качества, приписываемые Богу, имеют отношение к его деятельности в природе.[119]

Теперь мы прошли философскую главу Бахьи, дающую нам метафизическую основу его этико-религиозных взглядов. То, что его цель практическая, а не теоретическая, ясно из его определения того, что он называет "признанием единства Бога всем сердцем", не говоря уже о названии самой книги, значение которого мы объяснили в начале этого раздела, и девяти главах работы Бахьи, следующих за первой, которые составляют ее реальную суть и цель. Признать единство Бога всем сердцем означает, говорит он нам, что человек должен сначала знать, как доказать существование и единство Бога, отличить Божье единство от любого другого, а затем объединить свое сердце и свой язык в этой концепции.[120] Дело не только в интеллекте, но и в сердце, влияющем на практическое поведение человека. Адекватность концепции разрушается не просто из-за представления о Боге как о множественном или из-за поклонения изображениям солнца, луны и звезд; она становится недействительной также из-за лицемерия и притворства, например, когда кто-то проявляет благочестие перед другими, чтобы завоевать их благосклонность или приобрести репутацию. К такому же катастрофическому результату приводит потакание низким физическим желаниям. Здесь поклонение страстям переходит в соперничество с преданностью единому Богу.[121]

Наша цель состоит в том, чтобы проследить философские концепции в средневековой еврейской литературе, поэтому мы не можем долго задерживаться на изучении остальной части

шедевра Бахьи, которая носит скорее гомилетический и практический, чем теоретический характер, и должны довольствоваться очень кратким изложением его основного содержания.

Изучая природу и атрибуты Бога, мы пришли к выводу, что, хотя знание о нем абсолютно необходимо для правильного образа жизни, мы не можем составить представление о нем таком, каков он есть сам по себе, и предоставлены тем свидетельствам, которые мы можем почерпнуть из мира, автором которого он является. Поэтому нашим долгом становится добросовестное и скрупулезное изучение природы в целом и ее частей, чтобы ясно осознать благодать и мудрость Бога, проявленные в ней. По разным причинам мы склонны пренебрегать этим исследованием и упускать понимание и вытекающую из него пользу. Главными среди этих препятствующих обстоятельств являются наша чрезмерная увлеченность удовольствиями этого мира, а также несчастные случаи, наследниками которых являются смертные, которые ослепляют их к их истинному благу и мешают им увидеть скрытое благословение, скрывающееся в самих этих несчастьях.

Но ясно, что человек обязан изучать божественную доброту и мудрость, проявляющиеся в природе, иначе какая польза от его способности рассуждать и разума, которые возвышают его над животным. Если он пренебрегает этим, он ставит себя ниже последнего, который реализует все функции, на которые он способен. Библия и Талмуд одинаково настойчиво призывают нас изучать чудеса природы.

Разнообразие природных явлений и законов, которые они демонстрируют, свидетельствуют о личности Бога и существовании его воли. Существо без воли, действующее по необходимости природы, действует с непоколебимым единообразием.

Небо и земля, растения и животные, все создания, великие и малые, в своей структуре и взаимоотношениях, в своих функциях, во взаимном служении и готовности помочь свидетельствуют о мудрости и благодати Бога. Прежде всего это видно в человеке, высшем из земных существ, микрокосме, разумном создании, первооткрывателе и изобретателе искусств и наук. В законах и установлениях, которые были даны ему для служения Богу, и в обычаях других народов, которые заменяют наш божественный закон, мы видим Божью доброту к человеку в обеспечении ему комфорта в этом мире и награды в следующем.

Гордыня - великий враг человека, потому что она мешает ему оценить то, чем он обязан Божьей благодати. Гордость заставляет его чувствовать, что он заслуживает большего, чем получает, и закрывает ему глаза на правду.^[122]

Мы все признаем долг благодарности ближнему, оказавшему нам услугу, хотя все подобные случаи выгоды и служения между людьми, не исключая даже доброту отца к своему ребенку, при рассмотрении окажутся эгоистичными по своей природе. Выгода для себя не во всех случаях может быть осознанной, но она есть всегда. В природе отца любить своего ребенка как часть самого себя. Более того, эти человеческие милости непостоянны, и человек, получивший пользу, находится сравнительно на том же уровне существования и ценности, что и его благодетель. Насколько же велик тогда долг, возложенный на нас, - ценить Божьи милости, которые не являются эгоистичными, которые постоянны и которые величайшее из всех существ дарует наименьшему из всех в отношении физической силы.

Единственный способ, которым человек может отплатить Богу за его доброту и выразить признательность за нее, - это подчиниться ему и делать то, что приблизит его к Богу. Чтобы

осознать это, необходимо отказаться от плохих качеств, которых в принципе два: любви к удовольствиям и любви к власти. Средства, позволяющие человеку обрести эту свободу, заключаются в воздержании от слишком большого количества еды, питья, безделья и так далее для первого и от слишком большого количества сплетен, светских сношений и любви к славе для второго. Это может быть трудно сделать, но человек должен решиться на это, подобно инвалиду, который готов потерять конечность, чтобы спасти свою жизнь.

Проблема свободы воли действительно вызывает недоумение и мешает правильному отношению к Богу и поклонению ему. Лучший выход из положения - действовать так, как если бы мы были свободны, и, с другой стороны, доверять Богу как автору всего сущего.

Мы видели, что разум побуждает нас признать наш долг перед Богом в обмен на его доброту к нам. В то же время мы не предоставлены только подсказкам разума. У нас есть позитивный закон, предписывающий наше поведение, а также способ и меру выражения нашей благодарности Богу. Это становится необходимым в силу особенностей природы человека. Он представляет собой совокупность тела и духа. Первый чувствует себя как дома в этом низшем мире и наделен силами и качествами, которые имеют тенденцию укреплять его за счет духа, чужака в этом мире. Отсюда необходимость позитивного закона для излечения духа от болезней тела, запрещающего определенные виды пищи, одежды, сексуальные пристрастия и так далее, которые усиливают аппетиты, и предписывающего такие действия, как молитва, пост, благотворительность, великодушие, которые имеют противоположную тенденцию укреплять разум.

Позитивный закон необходим и полезен еще и потому, что он предписывает срединный путь, в равной степени препятствуя крайностям аскетизма и потакания своим желаниям. Она регулирует и определяет поведение и делает его единообразным для старых и молодых, умных и неразумных. Это создает новые поводы для поклонения и благодарения по мере того, как история раскрывает новые благодеяния Бога его народу в разных поколениях. Закон также содержит вопросы, которые сам по себе разум не продиктовал бы и значения которых он не понимает. Таковы "традиционные заповеди". Причина, по которой закон предписывает также некоторые принципы "рациональных заповедей", заключается в том, что в то время люди были настолько погружены в свои животные желания, что их разум был ослаблен, и возникла необходимость поставить оба класса заповедей на один и тот же уровень позитивного предписания. Но теперь разумный человек наблюдает за ними в соответствии с их особым происхождением, тогда как массы просто следуют закону в обоих случаях.

Предостережение о позитивном законе служит введением к внушениям нашего собственного разума и подготавливает путь для последнего. Первый абсолютно необходим молодым людям, женщинам и тем, у кого слабые интеллектуальные способности. Поклоняться Богу не только потому, что это предписывает закон, но и потому, что этого требует сам разум, означает духовный прогресс и ставит человека в ранг пророков и благочестивых людей, избранных Богом. В этом мире их наградой является радость, которую они испытывают от сладости божественного служения; в следующем мире они достигают духовного света, который мы не можем ни провозгласить, ни представить.^[123]

Одна из обязанностей сердца - доверять Богу. Помимо Библии, которая повелевает нам доверять Богу, мы можем прийти к тому же выводу в результате наших собственных размышлений. Ибо только в Боге сочетаются все условия, необходимые для доверия. У Него

есть сила защищать и помогать нам, а также знание наших потребностей. Он добрый и щедрый, любит нас и заинтересован в нашем благополучии, как мы показали в предыдущем обсуждении. Доверие к Богу приносит пользу в религиозном плане, давая человеку душевный покой, независимость и свободу посвятить себя служению Богу, не беспокоясь о мирских заботах. Он подобен алхимику, который превращает свинец в серебро, а серебро в золото. Если у него есть деньги, он может с пользой использовать их для выполнения своих обязанностей перед Богом и людьми. Если он этого не сделал, он благодарен за свободу от забот, которую это ему дает. Он защищен от материальных забот. Ему не нужно отправляться в дальние страны в поисках поддержки, или заниматься тяжелым и изнуряющим трудом, или эксплуатировать других людей. Он выбирает работу, которая соответствует его образу жизни и дает ему досуг и силы для исполнения своего долга перед Богом и людьми.

Страдания хороших и процветание плохих, которые явно противоречат нашему выводу, - проблема старая как мир, и она обсуждается в Библии. Не существует единого объяснения, охватывающего все случаи, следовательно, в Библии не дано решения. Но для этой аномалии можно выдвинуть несколько причин. Праведный человек может пострадать в качестве наказания за совершенный им грех. Он может пострадать в этом мире, чтобы получить награду в следующем. Его страдания могут быть примером терпения и доброты по отношению к другим людям; особенно в плохом поколении, чтобы показать их порочность по контрасту с его добротой. Или, наконец, добрый человек может быть наказан за то, что не осудил свое поколение злодеев. Подобным образом мы можем объяснить процветание нечестивцев.

Вера в Бога не означает, что человек должен пренебрегать своей работой, быть небрежным к своей жизни, здоровью и благополучию или отказываться от своих усилий по обеспечению своей семьи и иждивенцев. Нет, все это нужно делать добросовестно, в то же время чувствуя, что если бы не помощь Божья, все усилия были бы напрасны. В вопросе исполнения своего долга и соблюдения заповедей, будь то членами или сердцем, доверие к Богу может применяться только к последнему этапу процесса, а именно к реализации на практике. Он должен верить, что Бог уберет с пути все препятствия, которые могут помешать ему выполнить его решения. Выбор и согласие должны исходить от собственной воли человека, которая свободна. Самое большее, что он может сделать, - это поверить, что Бог может устранить искушения.

Хотя это правда, что добрые дела вознаграждаются как в этом мире, так и в загробном, человек должен доверять не своим делам, а Богу. Может показаться странным, что в Библии нет упоминания о награде в будущей жизни. Причины могут быть следующими. Не зная, каково состояние души без тела, мы не могли понять природу будущей награды, и утверждение об этом в Библии не было бы достаточным стимулом для людей того времени следовать заповедям. Или, возможно, люди по традиции знали о награде после смерти, следовательно, не было необходимости уточнять это.

Как знание природы и Бога ведет к доверию к нему, так и невежество уводит от этого. Это как с ребенком, который развивается в своей манере доверять вещам; начиная с материнской груди и постепенно повышаясь по мере того, как он становится старше и узнает больше, пока он не обнимет других людей и не достигнет доверия к Богу.[\[124\]](#)

Мы говорили ранее (стр. 83), что обязанности членов несовершенны, если они не сопровождаются намерениями сердца. Мотивы человека должны быть искренними. Его целью

не должно быть завоевание благосклонности ближних или приобретение чести и известности. Соблюдение предписанных законов должно мотивироваться исключительно уважением к Богу и его служению. Это мы называем "единством поведения". Смысл в том, что поступок и намерение человека должны совпадать в стремлении к исполнению Божьей воли. Чтобы правильно осознать это, человек должен иметь адекватное и искреннее представление о Божьем единстве, как показано выше; он должен ценить Божью доброту, проявляемую в природе; он должен подчиниться служению Богу; он должен доверять только Богу как единственному творцу добра и зла; и, соответственно, он должен воздерживаться от лести людям и должен быть равнодушен к их похвале и порицанию; он должен бояться Бога и испытывать к нему уважение и благоговейный трепет. Когда он выполняет свои духовные обязательства, он не должен быть озабочен делами этого мира; и, наконец, он должен всегда консультироваться со своим разумом и заставлять его контролировать свои желания и склонности.[125]

Смирение и непритязательность - важный элемент, способствующий "единству поведения". Под этим не подразумевается общая беспомощность перед лицом условий, опасностей и травм из-за незнания методов их предотвращения. Это не смирение, а слабость. Мы также не имеем в виду ту робость и растерянность, которые человек испытывает перед человеком, превосходящим его физической силой или богатством. Истинное смирение, о котором мы здесь говорим, - это то, которое человек постоянно испытывает перед Богом, хотя оно проявляется также в поведении такого человека в присутствии других, в мягкой речи, низком голосе и скромном поведении в целом, как в благополучии, так и в невзгодах. Истинно смиренный человек практикует терпение и прощение; он делает добро человечеству и благосклонно судит о них; он довольствуется малым в отношении еды и питья и потребностей тела в целом; он переносит несчастья со смирением; не избалован похвалой и не раздражен обвинениями, но осознает, как далек он от совершенства в одном случае, и ценит справедливость критики в другом. Он не избалован процветанием и успехом и всегда держит себя под строгим контролем. Бог знает это, даже если его ближние этого не знают.

Смирение, как мы его описали, однако, не является несовместимым с определенным видом гордости; ни с той ее формой, которая хвастается физическим совершенством, ни с тем высокомерием, которое заставляет человека смотреть на других свысока и принижать их достижения. Эти формы гордыни плохи и диаметрально противоположны истинному смирению. Законная умственная гордость - это то, что заставляет человека, наделенного интеллектуальными способностями, чувствовать благодарность Богу за его милость и стремиться совершенствовать свои таланты и делиться их благами с другими.[126]

Смирение является необходимым предвестником покаяния, и далее мы должны говорить об этом долге сердца. Как из разума, так и из Закона ясно, что человек не делает всего, что возложено на него в служении Богу. Ибо человек состоит из противоположных принципов, воюющих друг с другом, и подвержен изменениям из-за изменения своих ментальных качеств. По этой причине ему нужны закон и традиционный обычай, чтобы не сбиться с пути истинного. Библия также говорит нам, что "помышления сердца человеческого злы от юности его" (Быт. 8, 21). Поэтому Бог был милостив и дал человеку способность и возможность исправить свои ошибки. Это и есть покаяние.

Истинное покаяние означает возвращение к служению Богу после того, как вы преуспели в том, чтобы сделать разум хозяином желаний. Элементами покаяния являются: (1) сожаление; (2) прекращение противоправного действия; (3) признание и просьба о помиловании; (4) обещание не повторять преступление.

По тяжести правонарушения грехи можно разделить на три категории: (1) Нарушение позитивной библейской заповеди, которая не наказывается "исключением из общества". Например, жить в шалашах, носить бахрому и трясти пальмовой ветвью. (2) Нарушение негативной заповеди наказывается не так строго. (3) Нарушение негативной заповеди, наказанием за которое является смерть от рук суда и "отсечение" по воле божьей; например, профанация божественного имени или ложная клятва. В случаях первого класса кающийся ничем не хуже того, кто никогда не грешил. Во втором классе он даже выше, потому что у последнего нет такого же профилактического средства против гордыни. В третьем классе кающийся ниже того, кто никогда не грешил.

Другая классификация преступлений подразделяется на две категории в зависимости от субъекта, против которого совершается преступление. Это может быть человек, и преступление носит социальный характер; или это может быть Бог, и у нас есть грех в собственном смысле этого слова. Покаяния достаточно для прощения во втором классе, но не в первом. Когда кто-либо грабит другого или оскорбляет его, он должен восстановить или добиться прощения оскорбленной стороны, прежде чем его раскаяние может быть принято. И если человек не может быть найден, или если он умер, или жив, но отказывается простить своего обидчика, или если грешник потерял деньги, которые он взял, или если он не знает, кого он ограбил и на сколько, для него может оказаться невозможным искупить зло, которое он совершил. Тем не менее, если он действительно искренен в своем раскаянии, Бог поможет ему возместить причиненный вред человеку.^[127]

Самоанализ способствует покаянию. Под этим термином подразумевается оценка своего духовного состояния, чтобы знать, какие заслуги у человека есть, а также обязанности, которые он должен выполнять. Чтобы делать это сознательно, человек должен размышлять о единстве Бога, о его мудрости и благодати, о послушании, которое вся природа проявляет навязанным ей законам, пренебрежение которыми привело бы к уничтожению всего сущего, включая его самого. Человек должен пересмотреть свое прошлое поведение и позаботиться о своей будущей жизни, как человек готовится к долгому путешествию, помня о том, что жизнь коротка и что он чужой в этом мире, и ему некому помочь, кроме доброты и милости его создателя. Он должен развивать в себе привычку быть одному и не искать общества бездельников, ибо это ведет к сплетням и клевете, к греху и неправде, к тщеславию и пренебрежению Богом. Это не относится к обществу благочестивых и образованных людей, которого следует искать. Он должен быть честным и помогать своим друзьям, и ему будет хорошо в этом мире. Все беды и жалобы в жизни происходят из-за того, что люди невнимательны друг к другу, и каждый забирает для себя все, что может, больше, чем ему нужно. Человек должен заново изучить идеи, полученные им с детства, чтобы убедиться, что он понимает их в свете своего более зрелого интеллекта. Ему также следует снова изучить книги Библии и молитвы, которые он выучил в детстве, потому что теперь он увидит их в другом свете. Он должен попытаться заставить свою душу управлять своим телом, укрепляя его интеллектуальной и духовной пищей для грядущего мира. Эти усилия и размышления, а также многие другие подобного рода

стремятся усовершенствовать душу и подготовить ее к достижению высшей степени чистоты, когда злое желание не может иметь над ней власти.^[128]

В самоанализе умеренность играет важную роль. Давайте рассмотрим это понятие более внимательно. Под воздержанием в том особом смысле, в котором мы используем его здесь, мы не подразумеваем то общее воздержание, которое мы практикуем, чтобы поддерживать свое тело в хорошем состоянии, или такое, которое врачи предписывают здоровым и больным, предписывая им воздерживаться от определенных видов пищи, питья и так далее. Мы имеем в виду скорее более строгое воздержание, которое можно назвать отделением от мира, или аскетизмом. Мы можем определить это как воздержание от всех материальных удовольствий, за исключением тех, которые необходимы для поддержания жизни.

Не от каждого требуется практиковать эту особую форму воздержания, да и не желательно, чтобы он это делал, поскольку это привело бы к вымиранию человеческой расы. В то же время уместно, чтобы было несколько избранных людей, аскетичных в своих привычках жизни и полностью отделенных от мира, которые служили бы примером для всего человечества, чтобы умеренность более общего рода стала привычкой многих.

Целью Бога при сотворении человека было испытать душу, чтобы очистить ее и сделать подобной ангелам. Это испытывается путем помещения в земное тело, которое растет и становится больше благодаря пище. Следовательно, Бог вложил в душу желание пищи и желание сексуального союза, чтобы увековечить вид; и он сделал наградой за удовлетворение этих желаний удовольствие, которое они дают. Он также назначил "злую склонность" побуждать ко всем этим телесным удовольствиям. Теперь, если эта "злая склонность" берет верх над разумом, результатом становится избыток и разорение. Отсюда необходимость общего воздержания. А класс аскетов служит цели укрепления общего воздержания своим примером.

Но в аскетизме немногих также есть предел, за который не следует переходить. И здесь срединный путь является лучшим. Те экстремисты, которые полностью покидают мир и ведут жизнь отшельника в пустыне, питаясь травой, находятся дальше всего от срединного пути, и Библия не одобряет их образ жизни, как мы читаем у Исайи (45, 18): "Бог, который образовал землю и сотворил ее; тот, кто утвердил ее, — не напрасно он сотворил ее, он создал ее для обитания". Гораздо лучше те, кто, не уходя в пустыню, ведет уединенную жизнь в своих домах, не общаясь с другими людьми и воздерживаясь от всякого рода излишеств. Но лучшими из всех являются те, кто принимает самую мягкую форму аскетизма, кто внутренне отделяется от мира, в то же время принимая в нем внешнее участие и помогая в обычных занятиях человечества. Они восхваляются в Библии. Засвидетельствуйте молитву Иакова (Быт. 28, 20), пост Моисея сорок дней и сорок ночей на горе, пост Илии, законы назореев, Ионадава бен Рехава, Елисея, предписания поста в различных случаях и так далее.^[129]

Высшая стадия, которой человек может достичь духовно, - это любовь к Богу, и все, что предшествовало, имеет своей целью именно это. Истинная любовь к Богу - это та, которая испытывается к нему ради него самого из-за его величия и экзальтации, а не с какой-либо скрытой целью.

Душа - это простая духовная субстанция, которая склоняется к тому, что ей подобно, и отходит от материального и телесного. Но когда Бог поместил душу в тело, он вложил в нее желание

поддерживать ее, и таким образом на нее повлияли чувства и желания, которые касаются здоровья и роста тела, таким образом, она стала отчужденной от духовного.

Для того, чтобы душа достигла истинной любви к Богу, разум должен взять верх над желаниями, все темы, рассмотренные в предыдущих разделах, должны быть приняты близко к сердцу и осуществляться искренне и добросовестно. Тогда глаза души откроются, и она наполнится страхом и любовью Божьей.^[130]

ГЛАВА VII

ПСЕВДО-БАХЬЯ

В течение ряда лет было известно, что существует рукопись трактата на арабском языке о душе, который на титульном листе приписывался Бахье. В 1896 году Исаак Бройде опубликовал перевод этого произведения на иврит под названием "Торот ха-Нефеш" ("Размышления о душе").^[131] Арабский оригинал был отредактирован Гольдзихером в 1907 году.^[132] Арабское название "Маани ан-Нафс", и его следует переводить как "Концепции души" или "Атрибуты души".

Теперь, кажется, мало кто сомневается в том, что, несмотря на указание на титульном листе рукописи, трактат не является произведением Бахьи. Очень маловероятно, что что-либо, написанное таким выдающимся автором, как Бахья, чьи "Обязанности сердец" были самой популярной книгой в средние века, было настолько основательно забыто, что не оставило никакого следа в еврейской литературе. Бахья, а также анонимный автор ссылаются во введениях к своим соответствующим работам на свои источники или на свои собственные предыдущие работы. Но ни в "Обязанностях сердец" нет упоминания о "Свойствах Души", ни в последнем - о первом. Еще более веским аргументом против Бахьи как автора нашего трактата является тот, который вытекает из содержания работы, которая движется по кругу идей, отличному от "Обязанностей сердец". Наш анонимный автор - откровенный неоплатоник. Он верит в доктрину эманации и упорядочивает сотворенную вселенную, духовную и материальную, в виде нисходящего ряда таких эманаций, числом десять. Мутакаллимун, против которых он выступает, являются последователями "натуралистов", которые не согласны как с философами, так и с Библией. Бахья, с другой стороны, является строгим последователем Калама в его главе о "Единстве", как мы видели (стр. 86), и неоплатоническое влияние очень незначительно. В "Обязанностях Сердец" нет и следа поэтапной серии эманаций.^[133]

Источниками "Атрибутов души", без сомнения, являются различные неоплатонические сочинения, распространенные среди арабов в десятом и одиннадцатом веках, о которых мы говорили во Введении (стр. XX) и в главе о Габироле (стр. 63 и далее). Сам Габироль вряд ли оказал большое влияние на нашего автора, поскольку в нашем трактате отсутствует особая доктрина "Источника жизни". Читатель, вероятно, помнит, что материя и форма, согласно Габиролю, лежат в основе не только материального мира, но и составляют сущность духовного мира, самой первой эманации, Вселенского Разума, состоящего из вселенской материи и вселенской формы. Как мы увидим, это не точка зрения на "Атрибуты Души". Материя здесь занимает то положение, которое она занимает у Плотина и в энциклопедии Братьев Чистоты. Она четвертая по порядку эманаций, и состав материи и формы начинается с небесной сферы,

которая является пятой по порядку. Все, что предшествует материи, абсолютно просто. В то же время кажется очевидным, что он был знаком с учением Габироля о воле. Ибо по крайней мере в двух отрывках из "Атрибутов души" (главы 11 и 13)[134] у нас есть серия "растительная душа", "сферическое впечатление", [психическая сила — опущена в главе 13], "вселенская душа", "интеллект", "воля".

"Категории" Аристотеля также ясно проявляются в "Атрибутах Души". Это окончательный источник определения случайности как того, что пребывает в субстанции, не являясь ее частью, но все же таким образом, что без субстанции оно не может существовать.[135] Количество видов движения равно шести[136] указывает в том же направлении. Это, однако, не доказывает, что автор читал "Категории". Возможно, он почерпнул эти понятия, а также список из десяти категорий, из трудов Братьев Чистоты. То же самое относится и к утверждению, что духовная субстанция отличается от телесной своей способностью неограниченно воспринимать ее качества или случайности.[137] Это, вероятно, восходит к De Anima Аристотеля, где аналогичный контраст между чувствами и разумом используется в качестве аргумента в пользу "отдельного" характера последнего. Учение о среднем в поведении[138] происходит из этики Аристотеля. Учение о четырех добродетелях и способе их получения является платоническим,[139], как и учение о воспоминании, а именно о том, что душа вспоминает знания, которые она имела в своей предыдущей жизни.[140]

Ибн Сина - один из последних авторов, упомянутых в нашей работе; следовательно, она не могла быть написана задолго до 1037 года, даты смерти Ибн Сины. *Конечная точка ad quet* не может быть определена.

Как следует из названия, анонимный трактат посвящен в первую очередь природе души. Любые другие темы, встречающиеся в нем, представлены исходя из их отношения к центральной проблеме. Изучение души означает как психологию, так и этику, поскольку полное определение природы души обязательно должно пролить свет не только на происхождение и деятельность души, но также на ее цель и предназначение.

Нам говорят, что первая ошибка, которую мы должны устранить в отношении души, - это доктрина "натуралистов", с которой согласны мутазилиты среди арабов и караимы среди евреев, что душа - это не независимая и самодостаточная сущность, а всего лишь "случайность" тела. Их точка зрения заключается в том, что, поскольку душа является материальным качеством, она зависит в своем существовании от тела и исчезает вместе с последним. Те из мутазилитов, которые верят в "Махад" (возвращение души к ее истокам), считают, что во время воскресения Бог соберет части тела вместе с их случайностью, душой, и вознаградит и накажет их. Но воскресение - это отдельная проблема, которая не имеет ничего общего с природой души и ее качествами.

Истинное мнение, которое принадлежит Библии и истинным философам, состоит в том, что душа - это духовная субстанция, независимая от тела; что она существовала до тела и будет продолжать существовать после распада последнего. Существование духовной субстанции доказывается изначальности таких качеств, как знание и невежество. Они противоположны друг другу и не могут быть качествами тела как такового, ибо тело не может содержать в себе две противоположные формы одновременно. Более того, субстанция, какой бы она ни была, обладающая атрибутами знания и невежества, может получать их неограниченно. Чем больше знаний у человека, тем больше он способен приобрести еще больше. Ни одна материальная

субстанция не ведет себя подобным образом. Всегда есть предел способности организма воспринять данный несчастный случай. Следовательно, мы правомерно заключаем, что субстанция, обладающая атрибутами знания и невежества, является не телесной, а духовной.[141]

Чтобы понять положение души и ее отношение к телу, мы должны иметь представление о структуре и происхождении Вселенной. Весь мир, как верхний, так и нижний, разделен на две части, простую и составную. Простые сущности, чистые и яркие, ближе к своему Создателю, чем менее простые субстанции, которые следуют за ними. Есть десять таких творений с разной простотой, следующих друг за другом по порядку в соответствии с расположением, продиктованным Божьей мудростью. Как числа просты до десяти, а затем они начинают быть составными, так и во вселенной за десятью простыми субстанциями следуют составные.

Первое из этих простых творений, наиболее близкое к Богу, называется на иврите "Шекина". Тора и Пророки называют это "Именем" (Исх. 23, 21), также "Кабод", Слава (Ис. 59, 19). Бог дал свое имя ближайшему и первому из своих творений, которое является первым светом, ближайшим к нему толкователем и слугой. Соломон называет это "Мудростью" (Притч. 8, 22); греки - Активным Интеллектом. Второе творение Пророки называют "Славой Бога Израилева" (Иез. 8, 9); греки - Вселенской Душой, поскольку оно движет сферы с помощью естественной силы, подобно тому как индивидуальная душа движет тело. Душа соприкасается с Разумом на той стороне, которая находится рядом с ней; она соприкасается с Природой на стороне, примыкающей к последней. Природа - это третье творение. Это также ангел, являющийся первой из сил вселенской души и составляющий жизнь этого мира и его движение.

Эти три являются простыми сущностями в самом высоком смысле этого слова. Они послушны своему Создателю и по порядку передают его эманацию, волю и законы его мудрости во все миры. Четвертое творение - это сущность, которая изначально не обладает активностью, жизнью или движением, но только способностью воспринимать все, что сформировано и сотворено из этого. Это *Материя* мира. Из него происходят тела, обладающие случайностями. В процессе формирования часть его небытия уменьшается, и его материя движется. Оно называется "хайл" и представляет собой то же самое, что и тьма из первой главы книги Бытия. Ибо ошибочно полагать, что под тьмой во втором стихе первой главы подразумевается отсутствие света солнца. Это случайная тьма, тогда как в истории сотворения мира слово "тьма" означает нечто элементарное, лежащее в основе материальных вещей. Это то, что известно как материя, которая из-за своей темноты, *то есть*, своего несовершенства и неподвижности, является причиной всех пороков и зла в мире. Однако, принимая формы, он обретает движение; его темнота несколько уменьшается, и он предстает перед глазом через формы, которые он принимает.

Пятое творение - это небесная сфера, где мы впервые наблюдаем движение при ее вращениях. Здесь также мы имеем первое соединение материи и формы; и начало времени как меры движения Сферы; и место. Шестое творение представлено телами звезд, которые движутся сферами, в которых они установлены. Они яркие и лучезарные, потому что находятся рядом с первыми простыми телами, которые были созданы до времени места. Последние четыре из десяти творений - это четыре элемента: огонь, воздух, вода, земля. Элемент земля - это конец "творения". То, что следует за этим, - это "формирование" и "композиция". Под творением понимается то, что возникает по воле Бога только из его эманации, а не из чего-либо, или во

времени, или в месте. В самом строгом смысле это относится только к первым трем. Пятое, а именно Сфера, уже происходит из материи и формы и находится во времени и месте. Четвертое также входит в пятое и все последующие творения и формации. Тем не менее, термин "творение" применим к первым десяти, хотя и в разной степени, до тех пор, пока мы не достигнем элемента земля, само творение не подойдет к концу. Вот почему в первом стихе книги Бытия, где говорится о небесах и земле, используется термин "бара" (сотворенный), а не какой-либо другой термин, такой как "язар", "хаса", "канах", "паал" и так далее, которые обозначают образование.

Из земли и других элементов образовались всевозможные минералы, такие как скалы, горы, камни и так далее. Затем растения и животные, и, наконец, человек.

Человек, сформировавшийся последним, несет на себе следы всего, что ему предшествовало. Он образован из четырех элементов, из движения сфер, из сочетания звезд и их лучей, из Природы, из Вселенской Души, матери всего сущего, из Интеллекта, отца всего сущего и, наконец, из воли Бога. Но порядок в человеке обратный. Первые два творения, Интеллект и Душа, появляются в человеке последними.

Таким образом, душа человека, охватывающая разум и интеллект, рассматривается как божественная эманация, связанная со вселенской душой и Интеллектом. На своем пути от Бога к человеку она проходит через все сферы, и каждая оставляет на ней свой отпечаток и, так сказать, накрывает ее оберткой. Яркость звезды определяет украшение или "обертку", которую душа получает от нее. Это известно Творцу, который определяет меру влияния и случайности, сопутствующие душе до тех пор, пока она не достигнет тела, предназначенного для нее по его воле. Чем дольше пребывание в данной сфере, тем сильнее влияние данной сферы; и, следовательно, различные темпераменты, которые мы наблюдаем у людей, определяют их характер и поведение. Ибо в основе своей душа одинакова по сути и неизменна у всех людей, потому что она является эманацией Неизменяемого. Все индивидуальные различия обусловлены сферическими впечатлениями. Эти впечатления, однако, не отнимают у души ее свободы воли.^[142]

В остальной части своей "психологии и этики" анонимный автор следует платоновским теориям, время от времени видоизменяемым на манер Аристотеля. Таким образом, нам говорят, что душа состоит из трех сил, или трех душ: растительной, животной и разумной. Мы узнаем о существовании растительной души из питания, роста и размножения, свидетельствуемых индивидуумом. Животная душа проявляет свое присутствие в движениях тела. Существование разумной души мы уже показали на основе атрибутов знания и невежества.

Растительная душа возникает в результате определенных сферических влияний, которые сами по себе обусловлены вселенской душой и, в конечном счете, волей Бога. Это первая из трех, которая проявляется в теле. Он уже содержится в эмбрионе, которому он придает способность двигаться в своем собственном месте, подобно движению растения или дерева. Его местонахождение находится в печени, где начинается рост эмбриона. Его функция прекращается примерно на двадцатом году, когда рост тела достигает своего предела.

Животная душа проистекает из сердца. Ее функционирование проявляется после рождения, когда ребенок начинает ползать, и продолжается до тех пор, пока человек не утратит способность передвигаться в пожилом возрасте. Разумная душа находится в середине мозга.

Она знает все до того, как присоединиться к телу, но ее знание затемнено из-за материальных покровов, которые она получает на своем пути вниз от своего божественного источника.[143]

Добродетель растительной души - воздержание; животной души - мужество; разумной души - мудрость. Когда они гармонично сочетаются в индивидууме, и две низшие души находятся под контролем высшей, возникает четвертая добродетель, которая является справедливостью и которая дает ее обладателю привилегию быть учителем и лидером своего народа. В Моисее были воплощены все эти качества, и Исайя (11, 1-4), описывая качества мессианского царя, также перечисляет эти четыре главные добродетели. "Дух мудрости и понимания" олицетворяет мудрость, "дух совета и силы" означает мужество; "дух знания и страха Господня" обозначает воздержание; а справедливость представлена фразой "и Он будет судить бедных праведно".[144]

Добродетель - это среднее между двумя крайностями избытка и порока, каждая из которых является пороком. Таким образом, избыток мудрости становится пронизательностью, хитростью и обманом; в то время как недостаток означает невежество. Истинная мудрость заключается в срединном пути между двумя крайностями. Точно так же храбрость - это среднее между безрассудством и опрометчивостью со стороны избытка и трусостью со стороны дефекта. Умеренность - это среднее между чрезмерным потаканием аппетитам с одной стороны и полной бесчувственностью с другой. Средство справедливости является результатом гармоничного сочетания трех последних средств. Если разумная душа обладает мудростью, а две другие души послушны ей через скромность и мужество, их сущность меняется на сущность разумной души, т.е. их плохие качества трансформируются в четыре только что упомянутые добродетели. Затем две низшие души соединяются с разумной душой и наслаждаются вместе с ней вечным счастьем. С другой стороны, если разумная душа следует чувствам, ее мудрость превращается в их глупость, ее добродетели - в их пороки, и она погибает вместе с ними.[145]

Бессмертие души доказывается следующим образом. Вещи, состоящие из элементов, возвращаются обратно к своим элементам, следовательно, душа также возвращается к своему собственному происхождению. Душа независима от тела, ибо ее качества, мысль и знание, не являются телесными качествами, следовательно, после отделения души от тела они становятся более ясными и определенными, чем раньше, когда тело закрывало ее зрение, как занавес. Тот факт, что разум человека страдает, когда его тело болеет, показывает не то, что душа по своей природе зависит от тела; но то, что, действуя в теле посредством телесных органов, она не может должным образом выполнять свои функции, когда эти органы повреждены.

Поскольку смерть - это указ Бога, ясно, что у него есть цель изменить отношения тела и души. Но если душе придет конец, это изменение было бы напрасной работой, в которой она не может быть виновата. Отсюда следует, что разрушение тела происходит для того, чтобы мы могли существовать в другой подобной форме, подобной ангелам.[146]

Цель прихода души в этот мир состоит в том, чтобы она могла очистить две низшие души; также, чтобы она могла познать ценность своего собственного мира по сравнению с этим, и, скорбя о том, что покинула его, могла соблюдать Божьи заповеди и таким образом достичь своего возвращения в свой собственный мир.

Что касается возвращения в свой собственный мир после разлуки с телом, души оцениваются в соответствии с мерой их знаний и ценностью их поведения. Эти два условия, этическое и

духовное или интеллектуальное, необходимы для выполнения, прежде чем душа сможет вернуться в свой первоначальный дом. Душа, покидающая этот мир, подобна чистой белой одежде, пропитанной водой. Если вода чистая, одежду легко высушить, и она становится еще чище, чем была раньше. Но если вода грязная, никакая сушка не сделает одежду чистой.

Те души, которые вместо того, чтобы возвысить две низшие души, растительную и животную, были введены ими в заблуждение, погибли вместе с последней. Между двумя крайностями совершенства и порока существуют промежуточные стадии, и с душами обращаются соответственно. Гордые поднимутся в воздух и, летая туда-сюда, не найдут места для отдыха. Те, у кого есть знания, но нет добрых дел, поднимутся в сферу эфира, но им не позволят подняться выше тяжести их злых дел, и чистые ангелы обрушат на них огненные стрелы, тем самым заставляя их вернуться вниз со стыдом и бесчестьем. Души нечестивых будут перемещаться с места на место, не находя никакого покоя. Другие плохие души будут наказаны различными способами. Те души, у которых есть добрые дела, но нет знаний, будут помещены в земной рай до тех пор, пока их души не вспомнят знания, которыми они обладали в своем первоначальном состоянии, и тогда они вернутся в Эдемский сад к ангелам.^[147]

ГЛАВА VIII

АБРАХАМ БАР ХИЙЯ

Авраам бар Хийя, принц, как его называют, жил в Испании в первой половине двенадцатого века. Он также, кажется, пробыл некоторое время на юге Франции, хотя мы не знаем, когда и как долго. Его величайшая заслуга заключается не в его философских достижениях, которые, если мы можем судить по единственной дошедшей до нас работе философского характера, не очень велики. Он наиболее известен как писатель по математике, астрономии и календарю; хотя и здесь его важнейшая заслуга заключалась не столько в оригинальных идеях, которые он выдвигал, сколько в том факте, что он был одним из первых, если не первым, кто внедрил научную мысль, распространенную на Востоке и в мавританской Испании, в христианскую Европу, и особенно среди евреев Франции и Германии, которые посвятили всю свою энергию раввинской литературе и для которых арабские труды их испанских братьев были закрытой книгой.

Итак, мы находим Авраама бар Хийю, или Авраама Савасорду (искажение арабского титула Сахиб аль-Шорта), связанного с Платоном из Тиволи в переводе на латынь арабских научных трудов. И он сам написал ряд книг по математике и астрономии на иврите по просьбе своих друзей во Франции, которые не умели читать по-арабски. Авраам бар Хийя - первый из писателей, которых мы рассматривали до сих пор, написавший научную работу на иврите. Все остальные, за исключением Авраама ибн Эзры, писали по-арабски, как они продолжали делать до Маймонида включительно.

Единственная из дошедших до нас его работ, имеющая философское содержание, - это небольшой трактат "Хегьон ха-Нефеш", "Размышление о душе".^[148] Это популярное произведение, написанное с практической целью, этичное и поучительное по тону и стилю. Идея покаяния играет важную роль в книге, и то, что теоретическая философия находит в ней место, представлено просто как фон и основа для последующих этических и религиозных

соображений. Это можно назвать минией "Обязанности сердец". Как и во всех гомилетических произведениях еврейской литературы, толкование библейских отрывков занимает много места в дискуссиях, и для истории философского движения в средневековом иудаизме методы прочтения метафизических и этических идей в Библии столь же важны, как и сами эти идеи.

Общую философскую точку зрения Абрахама бар Хийи можно охарактеризовать как неопределенный неоплатонизм или сочетание фундаментальных аристотелевских идей с неоплатонической окраской. Таким образом, материя и форма являются фундаментальными принципами мира. Потенциально они существовали отдельно в мудрости Бога до того, как были объединены и, таким образом, реализованы в действительности.^[149] Время, будучи мерой движения, возникло вместе с движением, которое последовало за этой комбинацией. Следовательно, ни мир, ни время не вечны. Это платоник, а не аристотелианец, который верит в вечность движения так же, как и времени. Абрахам бар Хийя также говорит о чистейшей форме как о свете, который рассматривает и освещает форму, стоящую ниже него, и таким образом порождает небеса, минералы и растения.^[150] Все это неоплатоническое. И все же наиболее отличительная доктрина Плотина и более поздних неоплатоников среди арабов, серия исходящих ипостасей, Интеллект, Вселенская Душа, Природа, Материя и так далее, отсутствует в "Гегион ха-Нефеш".^[151] Форма - это высшая вещь, которую он знает вне Бога; и самая чистая форма, которая слишком возвышенна, чтобы сочетать вместе с материей охватывает ангелов, серафимов, души и все формы, относящиеся к высшему миру.^[152] За исключением имен ангел, серафимы, души, это хорошая аристотелевская доктрина, которая также верит в движители сфер и активный интеллект в человеке как в чистые формы.

Чтобы перейти теперь к краткому изложению учения Абрахама бар Хийи, он считает, что долг разумного человека - знать, как получилось, что человеку, столь незначительному, был дан контроль над другими животными и наделен силой мудрости и знания. Чтобы получить это знание, мы должны исследовать происхождение и принципы существующих вещей, чтобы прийти к пониманию вещей такими, какие они есть. Это поняли мудрецы других народов, хотя им и не выпала честь получить божественную Тору, и они занялись философскими исследованиями. Наша Библия рекомендует нам тот же метод словами Второзакония (4, 39): "Итак, познай сегодня и поразмысли в сердце твоём, что Господь есть Бог на небесах вверху и на земле внизу: другого нет". Это означает, что если вы досконально поймете порядок вещей на небесах вверху и на земле внизу, вы сразу увидите, что Бог сотворил это в своей мудрости, и что он единственный, и нет никого, кроме него. Книга Иова учит тому же, когда говорит (19, 26): "И из плоти моей я узрю Бога". Это означает, что по строению тела и форме его членов мы можем понять мудрость Творца. Поэтому нам не нужно колебаться, изучая труды древних и мудрецов других народов, чтобы узнать из них природу существования. У нас есть разрешение и рекомендация Священного Писания.^[153]

Начиная с рассмотрения человека, мы видим, что он является последним из сотворенных существ, потому что мы находим в нем дополнительный состав сверх того, что встречается у других созданий. Человек - *"разумное животное"*. "Животное" означает тело, которое растет и движется и, наконец, распадается. "Рациональный" относится к силе знания, способности отличать одно от другого и отличать добро от зла. В этом человек отличается от других животных. Спускаясь по шкале существования, мы обнаруживаем, что растение также растет и умирает, как и животное, но оно не движется. Камни, металлы и другие неодушевленные тела на земле меняют свои формы, но, в отличие от растений, они не обладают способностью расти или

увеличиваться. Это самые простые вещи на земле. Они отличаются от небесных тел тем, что последние никогда не меняют своей формы. Продолжая наш анализ, мы обнаруживаем, что тело, самая простая вещь на данный момент, означает длину, ширину и глубину, связанные с чем-то, что можно измерить. Это определение показывает, что тело также состоит из двух элементов, которые теоретически различны до тех пор, пока Божья воля не соединит их вместе. Это "хайл" (материя) — то, что не имеет подобия или формы, но обладает способностью принимать форму, — и форма, которая определяется как то, что обладает способностью облекать хайл в любую форму. Материя сама по себе слишком слаба, чтобы поддерживать себя, если только форма не придет ей на помощь. Форма, с другой стороны, не воспринимается чувствами, если она не облекает материю, которая ее несет. Одно нуждается в другом. Материя не может *существовать* без формы; форму нельзя *увидеть* без материи. Форма превосходит материю, потому что она нуждается в последней только для того, чтобы ее видели, но может существовать сама по себе, хотя и невидима; тогда как материя не может *существовать* без формы. Эти двое, материя и форма, были скрыты в Боге, где они существовали потенциально до тех пор, пока не пришло время их произвести и реализовать *в действии*.

Далее материя делится на два вида. Существует чистая материя, которая входит в состав небес, и нечистая материя, составляющая субстанцию земных тел. Точно так же форма может быть сначала разделена на два вида: закрытая и запечатанная форма, слишком чистая и святая, чтобы сочетаться с материей; и открытая и проницаемая форма, которая пригодна для соединения с материей. Чистая, самодостаточная форма взирает на проницаемую форму и освещает ее, помогая ей облачать материю во все формы, на которые последняя способна.

Теперь, когда Бог решил воплотить материю и форму *в действительность*, он облек чистую форму в ее великолепие, к которому не может прикоснуться ни один хайл. Это породило ангелов, серафимов, души и все другие формы высшего мира. Не все люди могут видеть эти формы или постигать их умом, потому что они не соединяются ни с чем, что может восприниматься глазом, и большинство людей не могут понять того, что они не могут воспринять своими телесными чувствами. Только те, кто предан глубоким научным исследованиям, могут понять суть этих форм.

Затем свет этой чистой формы излился на вторую форму, и по слову Божьему последняя прочно и надолго соединилась с чистой материей, так что никогда не будет изменений, пока они едины. Этот союз породил небесные тела (сферы и неподвижные звезды), которые никогда не меняют своей формы. Затем форма соединилась с нечистой материей, и это дало начало всем телам в подлунном мире, которые меняют свои формы. Это четыре элемента и продукты их сложения, включая растения. [154]

Пока у нас есть тела, которые не меняют своих мест. Затем по приказу Бога из самосущей формы исходил свет, великолепие которого распространялось по небу, перемещаясь от точки к точке, и заставляло материальную форму (*т. е.* низшую, так называемую проницаемую форму) менять свое место. Это привело к появлению звезд, которые меняют свое положение, но не свою форму (планеты). От этого света, простирающегося над небесами, исходило другое сияние, которое достигало тела, меняя форму, давая начало трем видам живых существ: водным, воздушным и наземным животным, соответствующим трем элементам: воде, воздуху, земле; поскольку в огне нет животной жизни.

Таким образом, на данный момент у нас есть три вида форм. (1) Чистая самодостаточная форма, которая никогда не соединяется с материей. Это охватывает все формы духовного мира. (2) Форма, которая соединяется с телом прочно и нераздельно. Это формы небес и звезд. (3) Форма, которая соединяется с телом временно. Таковы формы тел на земле. Формы второго и третьего классов не могут существовать без тел. Форма класса номер один не может существовать с телом. Чтобы сделать схему завершенной, должен существовать четвертый вид формы, который может существовать как с телом, так и без него. Другими словами, форма, которая на время соединяется с телом, а затем возвращается в свое первоначальное состояние и продолжает существовать без тела. Разум требует, чтобы классификация была полной, следовательно, должна существовать такая форма, и единственная, достойная этого условия, - это душа человека. Таким образом, у нас есть доказательство бессмертия души. [155]

Таковы идеи древних мудрецов, и мы обнаружим, что они почерпнуты из Торы. Таким образом, материя и форма указаны во втором стихе книги Бытия: "И была земля *бесформенной*" (Евр. Тоху) и *пустота* (Евр. Боху). "Тоху" - это материя; "Боху" וָחָוָה = WBR_1 означает то, благодаря чему материя обретает существование, следовательно, форму. "Вода" (евр. Майим) также является общим словом для обозначения любой из различных форм, тогда как "свет" (Евр. Или) обозначает чистую существующую форму. Под "твердью" (евр. Ракия) подразумевается второй вид формы, который соединяется с чистой материей постоянным и неизменным образом. "Да будет *твердь* посреди *вод*" (Быт. 1, 6) указывает на то, что "небесный свод" объят ярким светом первого дня, то есть вселенской формой, из которой происходят все остальные формы. "И пусть она разделится между *водой* и *водою*" (ib.) означает, что "небесный свод" стоит между самодостаточной формой и третьим видом формы, упомянутым выше, а именно тем, что соединяется с телом и дает начало веществам, меняющим свои формы, таким как минералы и растения. "Светила" (Евр. Меорот) соответствуют второму светилу, упомянутому выше. Мы также обнаружим, что порядок сотворения мира, приведенный в Книге Бытия, совпадает с описанием, приведенным выше от имени древних мудрецов. [156]

Может показаться, что самодостаточная форма и два исходящих от нее света призваны представлять Интеллект, Душу и Природу неоплатонической троицы соответственно, и что Авраам бар Хийя намеренно изменил названия и частично их функции, чтобы привести философское изложение в соответствие с историей творения в Книге Бытия.

Что касается интеллектуального и этического состояния души и ее предназначения, спекулятивные мыслители других наций, рассуждающие только на основе разума и не имеющие божественного откровения, которое направляло бы или подтверждало их спекуляции, согласны с тем, что единственный способ, которым душа, принадлежащая высшему миру, может освободиться от этого мира тела и перемен, - это через *интеллектуальное совершенство и правильное поведение*. Соответственно, они подразделяют души на четыре вида. Душа, по их словам, может обладать здоровьем, болезнью, жизнью, смертью. Здоровье означает *мудрость или знание*; болезнь обозначает *невежество*. Жизнь означает *страх Божий и правильное поведение*; смерть - это *пренебрежение Богом и злые дела*. Каждый человек сочетает в себе одно из двух интеллектуальных качеств с одним из двух этических качеств. Таким образом, у нас есть четыре класса людей. Человек может быть мудрым и благочестивым, мудрым и порочным, невежественным и набожным, невежественным и порочным. И его судьба после смерти определяется классом, к которому он принадлежит. Таким образом, когда мудрый и благочестивый человек покидает этот мир, его душа по причине

своей мудрости отделяется от тела и существует в своей собственной форме, как и прежде. Благодаря своему благочестию он будет подниматься в высший мир, пока не достигнет чистой, вечной формы, с которой соединится навсегда. Если человек мудр и порочен, мудрость души позволит ему существовать без тела; но из-за его порочности и потворства желаниям этого мира он не может полностью освободиться от созданий этого мира, и лучшее, что он может сделать, это подняться над подлунным миром перемен в мир планет, где формы не меняются, и передвигаться под светом солнца, жар которого будет казаться ему огнем, постоянно сжигающим его и препятствующим его восхождению к высшему свету.

Если человек невежественен и благочестив, его душа будет спасена от тела, чтобы она могла существовать сама по себе, но его невежество помешает его душе покинуть атмосферу низшего мира. Следовательно, душе придется соединиться с телом во второй и, при необходимости, в третий раз, пока она, наконец, не обретет знание и мудрость, которые позволят ей подняться над низшим миром, причем ее уровень и положение зависят от меры интеллекта и добродетели, которыми она обладает на момент последнего отделения от тела. Душа человека, который одновременно невежествен и порочен, не может быть полностью отделена от тела и умирает, как зверь.

Это взгляды спекулятивных мыслителей, которые мы можем принять, но они не могут сказать нам, каково содержание терминов *мудрость* и *правильное поведение*. Не удостоившись чести получить священный Закон, который является источником всякой мудрости и истоком праведности, они не могут конкретно рассказать нам, что именно должен знать человек и что он должен делать, чтобы возвысить свою душу до высшей степени, какой только возможно для нее достичь. И если бы они сказали нам, что они понимают под мудростью и правильным поведением, мы не стали бы их слушать. Наш авторитет - Библия, и мы должны проверять взгляды философов с помощью библейского учения.

Если мы поступим так, то найдем в Священном Писании также подтверждение веры в бессмертие души. Таким образом, если мы внимательно изучим выражения, используемые по отношению к различным творениям в первой главе книги Бытия, мы заметим, что в некоторых случаях божественное повеление выражается фразой "Да будет...", за которой следует название предмета, подлежащего сотворению; а исполнение повеления выражается словами "И было...", при этом повторяется название созданного объекта; или фраза может быть просто "И было так", без указания названия объекта. В других случаях выражение "Пусть будет" не используется, равно как и соответствующее "И было".

Это изменение выражения не случайно. Оно преднамеренное и должно быть понято. При внимательном рассмотрении мы не можем не заметить, что там, где используется выражение "Да будет", созданный таким образом объект существует в этом мире постоянно и без изменений. Итак, "Да будет свет" (Быт. 1, 3). Если вдобавок у нас есть соответствующее выражение "И там было" в связи с тем же объектом и за ним следует его название, это означает, что объект продолжит свое вечное существование и в следующем мире. Следовательно, "И был свет" (*ib.*). При сотворении небосвода и светил мы имеем выражение "Да будет"; соответствующее выражение в конце в каждом случае не "И был...", а "И было так". Это означает, что в этом мире, пока он существует, небосвод и светила постоянны и неизменны; но они не будут иметь продолжения в следующем мире. В "сотворении подлунного мира" мы вообще не находим фразы "Да будет", но такие выражения, как "Да соберутся воды" (*ib.* 9), "Да

произрастит земля траву" (*ib.* 11) и так далее. Это означает, что эти вещи меняют свои формы и не имеют постоянного существования в этом мире. Фраза "И это было так", свидетельствующая об исполнении божественного повеления, означает, что они вообще не существуют в следующем мире.

У человека дело обстоит иначе. Мы не находим выражения "Да будет" в команде, вводящей его формирование; следовательно, у него нет постоянства в этом мире. Но мы находим выражение "И стал человек (букв. *был*) душой живой" (*ib.* 2, 7), которое означает, что он будет иметь постоянное существование в загробном мире. Артикль перед словом "человек" в только что процитированном стихе указывает на то, что не каждый человек живет вечно в загробном мире, а только хороший. Каким человеком он должен быть, чтобы иметь эту привилегию, *то есть*, к какой нации он должен принадлежать, мы увидим позже. Спекулятивные мыслители не могут понять эту часть вопроса, поэтому они не исследовали ее. Один разум не может решить этот вопрос; он нуждается в руководстве Торы, которая является божественной.

Обращаясь к Торе по этому вопросу, мы замечаем, что человек отличается от других животных способом своего сотворения в трех отношениях. (1) Все остальные живые существа были созданы с помощью чего-то другого. Воде или земле было приказано произвести их. Только человек был создан непосредственно Богом. (2) Для сотворения живых существ используются три выражения: "создавать" (евр. бара), "формировать" (евр. язар) и "создавать" (евр. хаса). У водных животных есть только первый (*ib.* 1, 21), как самый низкий на шкале животной жизни. У наземных животных есть второе и третье, "сформированное" и "сотворенное" (*ib.* 1, 25; 2, 19). Человек, превосходящий всех остальных, обладает всеми тремя проявлениями (*ib.* 26, 27; 2, 7). (3) Человеку было дано господство над другими животными (*ib.* 1, 28).

Как человек выделяется среди других животных, так и одна нация выделяется среди других людей. У Исаяи (43, 7) мы читаем: "Всякий, нареченный моим именем и которого Я *сотворил* во славу Мою; Я *сформировал* его; да, Я *создал* его". Три термина "сотворенный", "сформированный", "сделанный" означают, что речь идет о человеке; и мы узнаем из этого стиха, что те люди были созданы для его славы, которые наречены Его именем. Но если мы обратим внимание на Библию, то обнаружим, что народ, называемый именем Бога, - это Израиль, как мы читаем (*ib.* 1): "Так сказал Господь, сотворивший тебя, о Израиль, не бойся; ибо Я искупил тебя, я назвал тебя по имени твоему; ты мой", и во многих других отрывках помимо этого. Причиной этого является их вера в единство Бога и принятие Закона. В то же время другие, не являющиеся израильтянами, не лишены возможности достичь такой же степени через покаяние.[\[157\]](#)

У Авраама бар Хийи нет системы этики, и в дальнейшем мы выберем некоторые из его замечаний, касающихся этики, и выделим этическое ядро из его гомилетической и экзегетической шелухи.

Из всех животных, говорит он нам, только человек получает награду и наказание. У других животных нет ни заслуг, ни вины. Конечно, их жизненная удача зависит от того, как они реагируют на окружающую среду, но это не способ вознаграждения и наказания, а естественное следствие их природного строения. С человеком все иначе, и это из-за ответственного положения, которое занимает человек, поскольку ему дана привилегия и способность контролировать все живое творение.[\[158\]](#)

Психологическая основа добродетели у Авраама бар Хийи платонического происхождения, как и у Псевдо-Бахьи, хотя мы не находим четырех кардинальных добродетелей и вывода справедливости из гармоничного сочетания трех других, как в Республике Платона, которой Псевдо-Бахья в конечном счете обязан.

Нам говорят, что у человека есть три силы, которые некоторые называют тремя душами. Первая - это сила, с помощью которой он растет и размножается подобно полевым растениям. Вторая - это та, с помощью которой он перемещается с места на место. Эти две силы у него общие с животным. Третье - это то, с помощью чего он проводит различие между добром и злом, между истиной и ложью, между вещью и ее противоположностью, и с помощью чего он приобретает мудрость и знание. Это душа, которая отличает его от других животных. Если эта душа преобладает над двумя низшими силами, человек называется достойным и совершенным. Если же, с другой стороны, последние преобладают над душой, то человек считается животным и называется нечестивым и творящим зло. Бог воздает заслугу животной душе ради разумной души, если первая послушна последней; и, с другой стороны, вменяет вину разумной душе и наказывает ее за вину животной души, потому что ей не удалось преодолеть последнюю.^[159]

Вопрос об относительном превосходстве добродетельного от природы человека, который не испытывает искушения поступать неправильно, и темпераментного человека, которому приходится вести постоянную борьбу со своими страстями и желаниями, чтобы преодолеть их, решается Аврахамом бар Хийей в пользу первого на том основании, что последний никогда не свободен от дурных мыслей, в то время как первый свободен. И он цитирует раввинов Талмуда, согласно которым награда в будущем мире неодинакова для двух типов людей. Тот, кто должен преодолеть искушение, прежде чем он сможет подчинить свою низшую природу своему разуму, будет вознагражден в следующем мире способом, имеющим сходство с благами и удовольствиями этого мира, и описывается как драгоценные камни и золотые столы, ломающиеся от вкусной еды. С другой стороны, награда совершенного от природы человека, свободного от искушений, носит чисто духовный характер и не имеет земных следов. Эти люди представлены как "сидящие под Престолом Славы со своими коронами на головах и наслаждающиеся великолепием Шекины".^[160]

Его теодицея не предлагает ничего примечательного. Он цитирует решение проблемы зла, часто дававшееся в средние века, и выступает против него. Это основано на предположении, что Бог не может быть причиной зла. Как же тогда объяснить присутствие зла в мире? Не существует анализа, классификации или определения того, что подразумевается под злом. Очевидно, Аврахам бар Хийя имеет в виду физическое зло. Почему страдают некоторые люди, которые, кажется, этого не заслуживают? это аспект проблемы, который его интересует. Одно из предлагаемых решений, по его словам, состоит в том, что зло не является чем-то позитивным или существенным. Это нечто негативное, отсутствие добра, поскольку слепота - это отсутствие зрения; глухота - отсутствие слуха; нагота - отсутствие одежды. Следовательно, у нее нет причины. Бог создает позитивные формы, которые являются хорошими, и определяет, чтобы они сохранялись определенный промежуток времени. Когда это время подходит к концу, формы исчезают, и их негативы занимают свое место автоматически, без необходимости какой-либо причины.

Авраам бар Хийя выступает против такого решения проблемы, хотя и не дает для этого философского обоснования. Его аргументы библейские. Бог является причиной как зла, так и

добра, и в этом значение слова "суд" (Евр. Мишпат), которое так часто встречается в Библии в связи с Божьими атрибутами. Та же идея выражена у Иеремии (9, 23): "Я Господь, проявляющий любящую доброту, суд и праведность на земле". Любящая доброта относится к сотворению мира, которое было актом чистой милости со стороны Бога. В этом не было необходимости. Его целью было исключительно проявить доброту к своим созданиям и показать им свою мудрость и силу. Праведность относится к доброте Божьей, так сказать, к его милосердию, в котором нуждается каждый человек, когда он умирает и желает быть допущенным в загробный мир. Ибо у большинства людей больше вины, чем заслуг. Осуждение обозначает добро и зло, распределенные в мире в соответствии с законом справедливости. Таким образом, он вознаграждает праведников в загробном мире и иногда заставляет их страдать в этом мире, чтобы испытать их и удвоить их конечную награду. Он наказывает нечестивых в этом мире за их злодеяния, а иногда дарует им богатство и процветание, на которые у них не может быть никаких прав или защиты в загробном мире. Таким образом, зло в этом мире не всегда является результатом проступка, за который оно наказывается; оно может быть причинено в качестве испытания, как в случае с Иовом. Таким образом, решение Абрахама бар Хийи состоит в том, что нет причин, по которым Бог не должен быть виновником физического зла, поскольку все совершается в соответствии с законом справедливости.[161]

ГЛАВА IX

ДЖОЗЕФ ИБН ЦАДДИК

Мало что известно о жизни Джозефа бен Джейкоба ибн Цаддика. Он жил в Кордове; в 1138 году он был назначен *Дайяном*, или судьей еврейской общины этого города; и он умер в 1149 году. Его соотечественник Моисей ибн Эзра восхваляет его как знатока талмуда, а Авраам ибн Дауд и Харизи - как поэта, хотя у нас нет его талмудических сочинений и лишь несколько стихотворений, литургических или иных.[162] Его известность основана на его философских работах, и именно этот этап его карьеры нас здесь интересует. "Олам Катон" или "Микрокосм" - это еврейское название философского трактата, который он написал на арабском языке, но оригиналом которого мы больше не располагаем, поскольку нашим знанием о нем мы обязаны переводу на иврит неизвестного авторства.[163] Маймонид хорошо знал Иосифа ибн Цаддика, но он не был знаком с "Микромиром". В письме Самуэлю Ибн Тиббону, переводчику его "Руководства для сбивших с толку", Маймонид сообщает нам, что, хотя он и не видел "Олам Катон" Ибн Цаддика, он знает, что его тенденция такая же, как у "Братьев чистоты" (ср. выше, стр. 60).[164] Это означает, что его направление мысли является неоплатоническим, сочетающим аристотелевскую физику с платоновской и плотинианской метафизикой, этикой и психологией.

Изучение самой книги подтверждает суждение Маймонида. В соответствии с тенденцией времени, у Ибн Цаддика заметно усиление влияния аристотеля, хотя и неясного характера; решительное уменьшение, если не полный отказ от идей Калама, и сильное насыщение неоплатонической доктриной и точкой зрения. Было модно противопоставлять Калам философам в ущерб первым, как не обладающим логическими знаниями и предвзятым из-за теологических предубеждений. Об этом свидетельствует отношение к Мутакаллиму Иуды Халеви, Маймонида, Аверроэса. И Ибн Цаддик не является исключением из правил. То обстоятельство, что Ибн Цаддик, скорее всего, почерпнул свои знания о каламистских идеях из

караимских писаний, которые попали в Испанию, было не совсем рассчитано на то, чтобы расположить его, раббанита, в их пользу. И, таким образом, в то время как мы видим, что он в манере Саадии и Бахьи следует старому доброму методу, приписываемому Маймонидом Мутакаллиму, начинать свою метафизику с доказательств сотворения мира и основывать существование Бога, его единство, бестелесность и другие атрибуты на сотворении мира в качестве основы, он превращается в бескомпромиссного противника этих столь презираемых апологетов, когда доходит до обсуждения природы атрибутов Бога, божественной воли и природы зла. И во всех этих случаях целью его атаки, по-видимому, является их караимский представитель Джозеф аль-Басир, с которым мы познакомились ранее (стр. [48](#) и далее).

Он поставил под сомнение вклад своих предшественников и современников, Саадии, Бахьи, псевдо-Бахьи, Габироля; и его симпатии явно разделяли общую точку зрения, представленную последним, и его мусульманские источники; хотя он был достаточно эклектичен, чтобы отказаться следовать Габиролу или "Братьям чистоты" и другим неоплатоническим сочинениям во всех деталях их доктрины; и есть свидетельства попытки с его стороны смягчить крайности неоплатонической тенденции и создать своего рода уровень, на котором аристотелизм мог бы быть реализован. и платонизм встречаются путем компромисса. Таким образом, он верит вместе с Габиролем, что все вещи, как материальные, так и духовные, состоят из материи и формы;[\[165\]](#) но когда дело доходит до определения того, в чем может заключаться суть духовных вещей, он говорит нам, что мы можем говорить о роде как о материи вида — доктрина, которая, в конце концов, не такая уж неоплатоническая. Ибо нам не нужно идти дальше Аристотеля, чтобы услышать, что в определении объекта, которое представляет его *умопостижимую* (противоположную чувственной) сущность, род подобен материи, различие подобно форме. Об универсальной и первичной материи, лежащей в основе всех сотворенных вещей вне Бога, о которой Габироль говорит, что она является непосредственной эманацией сущности Бога и вместе с универсальной формой составляет Вселенский Разум, Ибн Цаддик ничего не знает. Мы также не находим какой-либо открытой схемы эманации, такой, какую мы видим у Плотина или с небольшой модификацией в циклопедии Братьев Чистоты, или как это предполагается в "Жизненных источниках" Габироля. Ибн Цаддик действительно ссылается на доктрину божественной воли, которая играет такую важную роль в философии Габироля и в псевдоэмпедоклианских трудах, которые, как предполагается, были источником Габироля.[\[166\]](#) Но и здесь подробно раскрывается отрицательная сторона доктрины Ибн Цаддика, в то время как на положительную сторону едва упоминается намеком. Он прилагает все усилия, чтобы показать абсурдность точки зрения, что божественная воля — это сиюминутная сущность, создаваемая время от времени, чтобы сделать возможным возникновение вещей и процессов в нашем мире - точки зрения, которой придерживаются Мутакаллимуны в лице их представителя аль-Басира, но когда дело доходит до объяснения его собственного взгляда на природу божественной воли и на то, идентична ли она Богу или нет, он внезапно становится сдержанным, отсылает нас к трудам Эмпедокла и намекает, что этот вопрос окутан тайной, и небезопасно говорить о нем. об этом слишком прямолинейно и открыто. Очевидно, Ибн Цаддик не был готов ко всему, что касалось эманационизма Габироля и неоплатонического мистицизма.

Аристотелевские идеи, которых много в "Микромире", вероятно, почерпнуты не из изучения работ Аристотеля, а из вторичных источников. Это мы можем с уверенностью заключить из того, как он их использует или интерпретирует. Аристотелевское определение - это высокотехническое предложение, в котором важно каждое слово, и для понимания которого, в свою очередь,

требуется определение. В контексте аристотеля читатель видит методическое происхождение понятия; а несколько технических терминов, составляющих определение, становятся понятными на наглядных примерах. Помимо контекста, это предложение неясно даже в греческом оригинале. Теперь представьте себе арабский перевод аристотелевского определения, вырванный из его контекста, и вы не удивитесь, что оно будет неправильно понято; особенно когда точка зрения переводчика взята из школы мысли, расходящейся с точкой зрения Аристотеля. Это именно то, что происходит с Ибн Цаддиком. Он одобрительно цитирует определение души, данное Аристотелем, и продолжает интерпретировать его так, как не предполагал автор "De Anima".^[167] Если бы он прочитал контекст, он не мог бы неправильно понять определение, как он это сделал.

В отличие от своих предшественников, Ибн Цаддик не ограничивался какой-либо специальной темой в философии или метафизическими аспектами иудаизма. Исаак Израэль и Габироль обсуждают специальные вопросы физики и метафизики, не связывая их с иудаизмом или текстом Библии. Саадия принимает во внимание философскую доктрину исключительно с целью установления и рационализации еврейской догмы, и только в той мере, в какой она может быть использована таким образом. Бахья и Абрахам бар Хийя ограничивают свое философское мировоззрение еще более узкими рамками, ставя еврейскую этику своей главной заботой. Все последние являются отличительной чертой библейской интерпретации, что придает их работам еврейский отпечаток, а их стилю элемент домашнего уюта и разнообразия. Этому они в какой-то мере обязаны своей популярностью, чего, однако, нельзя сказать об Аврааме бар Хийе, чья "Хегион ха-Нефеш" была напечатана только во второй половине прошлого века. "Микрокосм" Ибн Цаддика - первый сборник научных трудов, философии и теологии в еврейской литературе. И все же это небольшая книга, поскольку Ибн Цаддик не вступает в пространные дискуссии и не украшает свой стиль риторическими оборотами или обильными цитатами из Библии и Талмуда. "Олам Катон" явно предназначен для начинающих, которым требуется краткое представление о такой большой части физики, психологии, метафизики и этики, которая даст им представление о положении человека в мире и его обязанностях, теоретических и практических, в этой жизни, чтобы он мог выполнить свое предназначение, для которого он был создан. Вполне возможно, что Ибн Цаддик построил свою работу по образцу Энциклопедии Братьев Чистоты, исключив все, что он считал несущественным или объективным, и сократив остальное.

Соответственно, "Микрокосм" делится на четыре части. В первой части рассматривается то, что в аристотелевской классификации наук называется Физикой, *то есть* принципами и устройством материального мира и его процессов. Вторая посвящена человеку, включая антропологию и психологию. Третья посвящена обсуждению существования, единства, бестелесности и других атрибутов Бога, основанных на доктрине сотворения мира. Это несет на себе печать Калама и восходит к трудам Саадии, Бахьи и Джозефа аль-Басира. Она охватывает темы, обычно рассматриваемые Мутакаллимуном в разделе их трудов, известном под названием "Баб аль-Таухид", трактат о единстве. Четвертая часть соответствует "Баб аль-Ади" Калама, *то есть* второму разделу каламистических сочинений, посвященных теодицее, или подтверждению справедливости Бога в его отношениях с человечеством. Следовательно, она включает в себя богословские вопросы этического характера, такие как свобода воли, причины поклонения богу, природа награды и наказания и так далее.

Эта книга была написана, как сообщает нам Ибн Цаддик, в ответ на вопрос ученика о значении таких терминов, как "совершенство" и "постоянное благо", используемых философами. Эти люди говорят, что они не от мира сего, и все же каждый разумный человек должен искать их. Это очень сложная тема, которая усугубляется небольшим количеством людей, занимающихся ее изучением. Особенно в нашем поколении верно то, что ценность знаний и исследований не признается. Люди являются евреями только по названию, а мужчинами - только по внешнему виду. Прежние эпохи были намного лучше в этом отношении.

Для познания нашего предмета необходимы два фундаментальных условия. Это познание Бога и исполнение его воли. Для этого мы должны понимать труды философов. Но они, в свою очередь, требуют предварительных знаний таких наук, как арифметика, геометрия, музыка, астрономия и логика. Это занимает много времени и, вероятно, утомит ученика, особенно начинающего. Поэтому я поставил своей целью показать, как человек может познать самого себя, ибо от познания самого себя он придет к познанию всего. Человека называют "Микрокосмом", миром в миниатюре, потому что в нем представлены все элементы Вселенной. Его тело напоминает материальный мир; его разумная душа - духовный мир. Отсюда важность познания самого себя и отсюда определение философии как *познания человеком самого себя*. Философия - это наука из наук и ее цель, потому что это путь к познанию Творца. [168]

Здесь мы с самого начала видим неоплатоническую тенденцию Ибн Цаддика сокращать путь к знанию через изучение человека вместо болезненного и кропотливого овладения предварительными науками. Таким образом, неоплатоники мало что добавили к изучению природы Аристотелем, сосредоточив свое внимание на умопостигаемом, или духовном мире.

Первое, что мы должны сделать, это показать, что человеческое тело похоже на материальный мир. Для этого потребуется анализ структуры последнего. Но прежде чем рассматривать *объекты* познания, мы должны сказать несколько слов о процессе познания. Человек воспринимает вещи двумя способами — через чувства и через интеллект. Его чувства сообщают ему случайности вещей, так сказать, оболочку или шелуху. Он воспринимает цвет зрением, звук - слухом, запах - обонянием и так далее. Требуется разум, чтобы проникнуть в сущность объекта. Возьмем в качестве примера книгу. Зрительное восприятие воспринимает его цвет, а через цвет - форму. Затем это постигается силой воображения или репрезентации. Последний, в свою очередь, передает его мыслительной силе рациональной души, из отражения которой проистекает духовная реальность объекта, которая является его знанием. Итак, мы видим, что разум знает сущность и реальность вещи, тогда как чувства знают только ее оболочку и ее случайности. То же самое утверждает философ в другой форме. Чувства, говорит он, познают только частное, универсальное может быть познано только интеллектом. Это происходит потому, что душа тонка и проницательна, в то время как тело грубое и может достичь только поверхности.

Мы также можем классифицировать знание с другой точки зрения как необходимое (или непосредственное) и продемонстрированное (или опосредованное). Необходимое знание - это то, что ни один здравомыслящий человек не может отрицать. Такое знание может исходить от органов чувств, таких как вид солнца или звук грома; или оно может исходить от разума, например, от того, что целое больше своих частей. Затем мы можем перечислить четыре вида вещей, известных непосредственно, без помощи других знаний: (1) Чувственные восприятия. (2) Истины, обычно признаваемые в силу их самоочевидности. (3) Традиционные истины, *т.*

е. истины, переданные надежным и мудрым человеком или сообществом, достойным доверия. (4) Первые принципы или аксиомы. Эти четыре можно легко свести к двум; ибо традиционные истины в конечном счете восходят к свидетельству органов чувств; в то время как первые принципы или аксиомы включены в самоочевидные утверждения. Таким образом, мы имеем два вида необходимого или непосредственного знания: чувственные данные и самоочевидные утверждения. Последний вид превосходит первый, потому что человек разделяет чувственное знание с низшими животными, тогда как рациональные суждения присущи только ему одному.

Продemonстрированное знание основывается на необходимых знаниях и выводится из них посредством логического вывода.^[169]

Теперь мы можем перейти к обсуждению принципов материального мира. Материя - это основа и принцип вещи. Все вещи, как натуральные, так и искусственные, состоят из материи и формы. Дерево - обычный материал для стульев и кроватей. Их формы различны. Таким образом, общая материя четырех элементов - это первичная материя, наделенная формой телесности, *то есть* способностью заполнять место. Эта форма телесности делает первичную материю телесной субстанцией. Материя относится к форме, форма - к материи.

Духовные вещи также имеют материю и форму. В материальных искусственных вещах, таких как кольцо или браслет, материей является золото, формой - форма кольца или браслета, действенной причиной - искусство ювелира, конечной причиной или целью - украшение. В духовных вещах мы можем сравнить род с материей, вид с формой, видовое различие с действующей причиной, индивидуум с конечной причиной.

Все существует либо само по себе (*как таковое*), либо в чем-то другом. Материя существует сама по себе, форма существует в чем-то другом, в материи. Материя - это потенциально субстанция; после того, как она принимает форму, она становится актуальной субстанцией. В действительности нет материи без формы, но мысленно мы можем убрать форму и оставить материю.

Субстанцию можно описать как то, что обладает противоположными и изменяющимися качествами. Ни одна субстанция не может быть противоположностью другой субстанции из-за своей субстанциальности, но из-за своих акциденций; ибо противоположность заключается в качестве. Материя, принимающая форму, есть субстанция. Абсолютная субстанция проста и духовна, поскольку ее нельзя воспринять пятью чувствами. Когда философы говорят, что все тело есть субстанция, а индивид - это субстанция, они используют субстанцию в отличие от несчастного случая, имея в виду, что индивид существует сам по себе и не нуждается в ком-то другом для своего существования, в отличие от несчастных случаев, которым должно быть в чем существовать.

Эта абсолютная субстанция, которая проста и духовна, по-видимому, идентична "*substantia quæ sustinet decem prædicamenta*" Габироля, субстанции, которая поддерживает десять категорий. Габироль подразумевает под этим то, что остается от телесной субстанции, когда мы удаляем из нее все, что характеризует ее как находящуюся здесь или там, определенной природы или размера, в данном отношении и так далее.

Выражение "материальный мир" включает небесные сферы и все, что находится под ними. Безусловно, тело сферы отличается от других тел материей, формой и качествами. Оно состоит из пятой природы, отличной от четырех элементов. Оно не холодное, иначе оно двигалось бы

вниз, как земля и вода. Оно не теплое, иначе оно двигалось бы вверх, как воздух и огонь. Она не влажная, потому что тогда она перекачивалась бы подобно морским волнам. И не сухая, потому что она уплотнилась бы и вообще не двигалась. Не обладая ни одним из этих качеств, составляющих наши четыре элемента, сфера также не является их составной частью; ибо простое предшествует составному, и мы не можем рассматривать элементы подлунного мира как предшествующие и превосходящие сферы.

Сфера не является ни легкой, ни тяжелой. Поскольку легкое и тяжелое - понятия относительные. Объект тяжел, когда находится вне своего естественного места, и легок, когда находится на своем естественном месте. Таким образом, камень тяжел, когда он находится вдали от земли, которая является его естественным местом, но легок, когда он находится там, где ему и положено быть. Сфера никогда не сдвигается со своего места и не стоит на своем месте, поскольку она постоянно движется по кругу. Следовательно, она ни легкая, ни тяжелая.

Определение Ибн Цаддиком легкого и тяжелого как относительных и зависящих от отношения объекта к его естественному месту является своеобразным и привело бы его к утверждению, что огонь и воздух также тяжелы, когда находятся вне своего естественного места, то есть вне земли и воды и над ними. Но это, по-видимому, не согласуется с аристотелевским использованием этих терминов. Согласно Аристотелю, предмет тяжелый, если он стремится переместиться к центру мира; он легкий, если он перемещается от центра к окружности. Следовательно, земля и вода тяжелы, огонь и воздух легки. Естественное место тела или элемента - это то, куда оно имеет тенденцию перемещаться или в котором оно имеет тенденцию отдыхать, когда предоставлено самому себе. Следовательно, тело всегда будет перемещаться на свое естественное место, когда находится вдали от него и без каких-либо ограничений; и его тяжесть или легкость не меняются в зависимости от его положения.

Далее, сфера движется по кругу - самое совершенное из всех движений, не имеющее ни начала, ни конца. Оно совершеннее всех тел, и познание Бога не скрыто от него так, как оно скрыто от нас. Все, что движется по кругу, должно двигаться вокруг тела, находящегося в состоянии покоя; ибо, если оно движется вокруг другого движущегося тела, у этого второго тела должно быть другое тело, вокруг которого оно движется, и это третье тело - другое, и так далее до бесконечности, что невозможно. Следовательно, сфера движется вокруг тела в состоянии покоя. Это земля.

Четырьмя элементами подлунного мира являются огонь, воздух, вода и земля. В своей чистоте эти элементы не имеют ни цвета, ни вкуса, ни запаха, ни каких-либо других ощутимых свойств. Ибо элементы - это простые тела, тогда как чувственные качества являются результатом состава элементов. Если бы воздух имел цвет, мы видели бы его так, как видим все цветные вещи; и все остальные вещи представлялись бы нам в цвете воздуха, как это имеет место в случае, когда мы смотрим через цветное стекло. Тот же аргумент применим и к воде.

Элементы переходят друг в друга. Мы видим, как вода превращается под действием тепла в пар, а пар снова конденсируется под воздействием холода и превращается обратно в воду, а именно в дождь. Воздух превращается в огонь, когда кремнь ударяет по железу. Огонь не может существовать здесь, если ему не за что ухватиться; в противном случае он превращается в воздух. Земля и вода превращаются друг в друга очень медленно, потому что землю трудно изменить.

Основой четырех элементов является субстанция, заполняющая место в результате принятия ею формы телесности, *то есть* расширения в трех направлениях. Заполняя место, он движется; двигаясь, он становится теплым. Когда его движение завершено, он обязательно останавливается и становится холодным. Тепло и холод - это активные силы, влажные и сухие - пассивные качества, влажное ассоциируется с теплом, сухое - с холодом. В результате соединения этих качеств с телесной основой образуются четыре элемента.

Три природы - минеральная, растительная и животная - состоят из четырех элементов. Когда семя бросают в землю, оно не может вырасти без воды, солнечного света и воздуха. Они составляют его пищу, а пища усваивается тем, чем питаются. Наши тела состоят из четырех элементов, потому что они питаются растениями. Общий процесс подлунного мира - это процесс зарождения и растворения. Зарождение одной вещи - это растворение другой. Разрушение яйца - это генезис цыпленка; разрушение цыпленка - это генезис четырех элементов; ибо в живом существе элементы являются потенциальными, и они становятся актуальными, когда животное умирает. Этот непрерывный процесс зарождения и распада доказывает, что этот мир непостоянен, ибо в основе его процессов лежат изменения.^[170]

Человеческое тело соответствует материальному миру и подобно ему по своей природе и материи. Тело человека подвержено возникновению и разложению, как и другие объекты. Он состоит из элементов и возвращается к ним. В нем заложена природа минералов, растений и животных. Он обладает способностью к росту, пропитанию и размножению, подобно растениям. Человек подобен животному в том, что касается движения и ощущений. Он обладает живой силой и аппетитом, как и другие животные. Его тело совершенно, потому что имеет сходство со всеми видами растений и животных. Его тело в целом напоминает огромные деревья, его волосы подобны траве и кустарникам. Животные обладают различными качествами в зависимости от отношения животной души к телу. Таким образом, лев обладает силой, ягненок кротостью, лисица пронизательностью и так далее. Человечество включает в себя все эти качества. Точно так же у различных животных есть различные инстинкты, напоминающие искусства, такие как плетение пауков, строительство птиц и пчел и так далее. Они также питаются различной пищей. Только человек сочетает в себе все искусства и все виды пищи.

Человеческое тело имеет три измерения, как и неодушевленные тела. Она также похожа на тела растений и животных, и в то же время выделяется среди животных только своим вертикальным положением. Это связано с тем, что природа человека пропорциональна, а его тело чище и утонченнее других тел. Таким образом, мы видим, что когда масло чистое, его пламя поднимается по прямой линии; когда масло нечистое, пламя не прямое. Еще одним доказательством превосходства природы человека над природой других животных является то, что последние живут в той стихии, которая сродни их конституции — рыбы в воде, птицы в воздухе, четвероногие на суше. Только человек может обитать во всех трех. Другая причина вертикального положения человека заключается в том, что он - растение, происходящее с небес. Следовательно, его голова, которая является корнем, обращена к небу.^[171]

У человека три души: растительная душа, животная душа и разумная душа. У него должна быть растительная душа, чтобы объяснить тот факт, что человек растет, как другие растения, и умирает, как они. Ибо если он может расти без растительной души, растения могут делать то же

самое. И если это тоже допустимо, то нет причин, почему горы и камни не должны расти также. Опять же, если человек может расти без растительной души, он может жить без животной души и знать без рациональной души, что абсурдно.

Способность растительной души - это сила аппетита, которая находится в печени. Ее подчиненные силы - это силы питания и роста. Благодаря ей человек ощущает потребность в пище и других естественных желаниях. Это у него общее с низшими животными. Это первая сила, которая проявляется в человеке, когда он еще находится в утробе матери. Сначала приходит сила, которая формирует объединенное семя мужчины и женщины в человеческое существо в его надлежащей форме и природе. В этом ему требуется помощь "растущей" силы, которая начинает свою деятельность, как только формируется первый член, и продолжается до тех пор, пока не завершится период молодости. Эта сила, в свою очередь, нуждается в помощи питающей силы, которая сопровождает две другие с начала их активности до конца жизни человека. Все это составляет душу растения, и не следует предполагать, что эти силы отделены друг от друга и что одна находится в одном месте, а другая - в другом. *Все они являются духовными силами, происходящими от вселенских сил высшего мира.*

Когда форма существа завершена, появляется животная душа. Эта душа переносится в духе животного или человека, который находится в чистой крови артерий. В каждой артерии есть две мембраны, образующие два прохода, один для крови, а другой для духа или ветра. Местопребывание животной души находится в сердце, и она переносится чистой красной кровью. Вот почему мы видим в сердце два сосуда; в одном находится дух, в другом - кровь. Следовательно, после смерти мы находим в одном свернувшуюся кровь, в то время как другой сосуд пуст. Смерть наступает из-за дефектной "смеси" сердца. Это означает, что четыре жидкости, из которых состоит тело, а именно кровь, желтая и черная желчь и мокрота, теряют надлежащую пропорциональность в своем составе, и та или иная из них преобладает. Животное умирает только в том случае, если повреждена сердечная мышца или серьезно повреждено сердце. Смерть также бывает вызвана болезнью или повреждением головного мозга. Ибо мозг является источником нервов, которые управляют произвольной деятельностью посредством сокращения и расширения. Если грудная клетка не сжимается, теплый воздух не выходит; если она не расширяется, холодный воздух не поступает внутрь; а если воздух не поступает внутрь или наружу, сердце теряет свою пропорциональность, и животное умирает. Функциями животной души являются ощущение и движение. Это движение может быть как активным, так и пассивным. Активные движения - это движения артерий, а также расширение и сжатие грудной клетки, что приводит к дыханию. Пассивные движения вызывают эмоции гнева, страха, стыда, радости, печали.

Гнев - это движение духа внутри тела наружу вместе с кровью и жидкостями. Это наблюдается и у животных. Страх - это вход души внутрь, покидающий поверхность тела и заставляющий конечности холодеть. Стыд - это движение внутрь, а затем снова наружу. Печаль вызывается так же, как и страх, за исключением того, что страх возникает внезапно, а печаль - постепенно. Вот почему страх иногда убивает, когда тело слабое. Радость - это движение вовне. Радость тоже может убивать, когда она очень велика, а человек слаб и не контролирует себя. Радость имеет природу удовольствия, за исключением того, что удовольствие постепенное, в то время как радость внезапна.

Боль - это то чувство, которое мы испытываем, когда нас выводят из нашего естественного состояния и помещают в неестественное. Удовольствие испытывается, когда мы возвращаемся к естественному. Возьмем, к примеру, солнечное тепло. Когда человек подвергается его воздействию, солнце выводит его из его естественного состояния. Тогда жар причиняет боль, а удовольствие доставляет то, что возвращает человека в его естественное состояние; в данном случае холодный источник и глоток холодной воды. Точно так же человек, идущий по снегу и холодному воздуху, чувствует боль из-за того, что холод выводит его из естественного состояния. Затем тепло доставляет ему удовольствие, восстанавливая его. То же самое относится к голоду и жажде, сну и бодрствованию, а также к другим вещам, которые доставляют нам удовольствие и боль. Без боли нет удовольствия, а удовольствие меняется в соответствии с предшествующей болью.

Жизнь - это следствие животной души. Исчезновение следствия не обязательно влечет за собой исчезновение причины, как исчезновение дыма не требует прекращения огня. Смерть означает просто отделение души, а не ее уничтожение. Из того, что человеческая душа остается после смерти тела, не следует, что душа быка и осла продолжает существовать аналогичным образом, ибо эти две души различны. Животные были созданы ради человека, тогда как человек существует ради себя самого. Более того, жизнь человека в конечном счете проистекает из его разумной души. Ибо если бы животная душа человека была высшим источником жизни, то разумная душа тоже зависела бы в своей жизни от первой и, следовательно, была бы ниже ее, что абсурдно. Таким образом, остается, что *разумная душа дает существование животной душе в человеке*.

Сон - это отдых чувств, так же как смерть - это полное их прекращение. Цель сна - дать мозгу отдых, чтобы "дух" души не растворился, а "смесь" тела не нанесла внезапного повреждения и не привела к смерти. Сердце постоянно находится в состоянии покоя между сокращением и расширением, следовательно, ночью оно не нуждается в особом отдыхе. Бодрствование - это активность органов чувств и осуществление их функций для удовлетворения желаний тела. Движения души в бодрствующем состоянии направлены на удовлетворение потребностей тела. Во время сна душа присматривает за собой, за своим лучшим миром, будучи тогда свободной от забот тела. Если она чиста и светла, и тело свободно от остатков пищи, а мысль не подавлена печалью и огорчением — тогда душа пробуждается в своем стремлении к будущему, и созерцает чудесные вещи.^[172]

Никто не может отрицать, что у человека разумная душа, потому что речь - это атрибут, которым человек обладает выше всех других животных. Душа не является материальной вещью, ибо если бы это было так, то она должна была бы занимать место, подобное телу, и иметь цвет, форму и другие качества, подобные телу. Более того, для придания ему жизни, подобной телу, потребовалось бы что-то другое. Другими словами, душе потребовалась бы другая душа, а этой душе - другая душа, и так далее до *бесконечности*, что невозможно. Следовательно, душа не является материальной вещью.

Мы также не можем сказать, что душа находится в теле. Ибо, если бы это было так, оно само было бы телом; поскольку только тело может заполнить пустое место в другом теле, как вода наполняет кувшин.

Душа - это субстанция, а не случайность. Случайность - это качество, которое проявляется в чем-то другом и не имеет постоянства. Если, таким образом, разумная душа является

случайностью тела, то она не имеет постоянства, и человек иногда рационален, а иногда нет. Это абсурдно, ибо в таком случае не могло бы быть никакой цели давать ему заповеди и уставы.

Конечно, есть неразделимые случайности, как, например, цвет кожи эфиопа. Но в этом случае мы знаем, что цвет - случайность, несмотря на его неотделимость, из того факта, что в других вещах цвет является случайностью и может быть удален. Это не относится к причине. Ибо мы не находим ничего, в чем разум был бы устраняемой случайностью. В тот момент, когда вы устраняете разум, вы устраняете человека, ибо разум важен для человека. Тот факт, что в результате травмы человек может потерять рассудок, не является аргументом против нас, поскольку это происходит только тогда, когда повреждается мозг, который является инструментом разума. Это также объясняет тот факт, что мужчины в добром здравии, если им давать пить белену, теряют рассудок, потому что напиток воздействует на мозг. С другой стороны, мы видим, что те, кто страдает определенным заболеванием кишечника, которое приводит к их смерти, в момент смерти более рациональны и сообразительны, чем когда-либо прежде, показывая, что душа не может быть случайностью, зависящей от "состава" тела.

Рассматривать душу как случайность, в то время как тело является субстанцией, означало бы поставить душу ниже тела. Это абсурдно. Ибо у нас общее с животными тело; тогда как именно в силу этой причины нам даны заповеди, награда и наказание в грядущем мире.

Если душа не является ни материальной вещью, ни акциденцией тела, она должна быть духовной субстанцией. И лучшее определение души - это определение Аристотеля, который говорит, что это *субстанция, придающая совершенство естественному органическому телу, в котором потенциально есть жизнь*. Каждая фраза в этом определении говорит сама за себя. "Субстанция" исключает представление о том, что душа - это случайность. "Придание совершенства" означает, что душа - это то, что делает человека совершенным, приводит его в следующий мир и является целью не только его сотворения и состава его тела, но и создания материи. "Естественное органическое тело" указывает на то, что тело является органом, или инструментом в функционировании души, последняя использует тело для достижения своих собственных целей. Разумная душа подобна царю; животная душа подобна чиновнику перед царем, упрекающему аппетитную душу.

В обсуждении последнего абзаца мы имеем хороший пример некритического отношения Ибн Цаддика к различным школам философской мысли, особенно к тем, которые представлены Платоном и Аристотелем. Такое отношение типично для средневековья, которое апеллировало к авторитетам как в философии, так и в теологии и, следовательно, выработало гармоничную позицию в присутствии конфликтующих авторитетов. Благодаря их недостаточному знанию полных систем древнегреческих философов, трудностям и неясностям, присущим переводам с иностранного языка, и поддельным сочинениям, распространявшимся от имени древнегреческого философа, точное разграничение школ и направлений становилось все более и более запутанным, и стало возможным доказать, что Платон и Аристотель были в полном согласии. Таким образом, Ибн Цаддик без колебаний сочетает (разумеется, бессознательно) Платоническую и неоплатоническую психологию с аристотелевским определением, представляющим совершенно иную точку зрения. Первый - это антропологический дуализм, рассматривающий душу как отдельную сущность, которая приходит в тело извне. Другой - биологический монизм, в котором душа является реальностью тела, сущностью его функционирования, что делает потенциально живое тело действительно

живым телом. Мы не можем здесь вдаваться в критику элементов аристотелевского определения души, как оно представлено и истолковано Ибн Цаддиком, а просто скажем, что в нем полностью отсутствует смысл Аристотеля, и показываем, что Ибн Цаддик не брал его из "De Anima" Аристотеля, но нашел его без контекста в какой-то арабской работе.

Возвращаясь к нашему отступлению, Ибн Цаддик говорит нам, что три души - это духовные силы; каждая из них сама по себе является субстанцией, полезной для тела. Рациональная душа в первую очередь получает название души, а остальные получают его от рациональной души. *Интеллект* называется душой, потому что рациональная душа и Интеллект имеют общее содержание. И, следовательно, когда душа совершенствуется, она становится интеллектом. Вот почему рациональную душу называют потенциальным интеллектом. Единственное различие между ними заключается в степени и совершенстве. Мир Интеллекта выше, и его материя - это чистый свет, Интеллект, в котором нет невежества, потому что он исходит от Бога без какого-либо промежуточного посредника.

Здесь мы видим лишь намек на неоплатоническую доктрину эманации, первой из которых является Вселенский Интеллект. Но это значительно смягчено и не продолжается в сериале, как в "Плотине" или "Братях чистоты".

Случайности души духовны, как и сама душа. Это знание, доброта, незлобивость, справедливость и другие подобные качества. Невежество, неправильность, зло и так далее не являются противоположностями тем, что были упомянуты выше, и не были созданы с душой, как другие. Это просто отсутствие положительных качеств, упомянутых ранее, поскольку тьма - это отсутствие света. Бог не создавал никакого дефекта и не желал его. Зло - это просто результат неспособности данной вещи получать определенное благо. Если бы все вещи были способны получать блага в равной степени, все вещи были бы одним целым, и Творец и его создания были бы также едины. Это не было Божьим замыслом.

В аргументах Ибн Цаддика против мнения о том, что душа - это случайность, есть молчаливое возражение Мутакаллимуну, а также в его заявлении в предыдущем абзаце о том, что плохие качества и зло в целом не являются противоположностями хорошим качествам и добру соответственно, но что они являются просто лишениями, отсутствием и, следовательно, не созданы Богом. Это неоплатоническая доктрина. Псевдо-Бахья, как мы видели (стр. [108 и далее](#)), и Абрахам бар Хийя (стр. [123 и далее](#)) принимают каламистский взгляд в последнем пункте и решают проблему зла по-другому.

Функцией рациональной души является знание. Рациональная душа исследует неизвестное и постигает его. Она выводит общие правила, выдвигает предпосылки и выводит одно из другого. Только человек обладает этой привилегией. Именно благодаря разумной душе нам даны заповеди и запреты, и мы становимся подверженными вознаграждению и наказанию. У грубых животных нет заповедей, потому что у них нет разума. Душа обладает разумом только потенциально, и человек воплощает его в жизнь путем изучения. Если бы разум изначально находился в душе, не было бы разницы между состоянием души в ее собственном мире и в этом; и цель человека, которая состоит в том, чтобы он мог учиться, чтобы выбрать правильный путь и обрести спасение, не имела бы никакого значения.

Существование множества индивидуальных душ, каждая из которых имеет общий душевный характер, показывает, что существует универсальная душа, благодаря которой существуют все

отдельные души. Это разделение вселенской души на множество индивидуальных душ на самом деле не является разделением первой по своей сути, которая остается единой и неделимой. Именно тела испытывают влияние вселенской души, как сосуды на солнце получают ее свет в соответствии со своей чистотой. Отсюда существование справедливости и зла, праведности и неправды. Это, однако, не означает, что обретение этих качеств не зависит от выбора мужчины. Человек свободен в выборе, и поэтому он заслуживает похвалы и порицания, награды и наказания.

Разумная душа предназначена для духовного мира, который является чистым и совершенным миром, созданным Богом непосредственно, без посредничества посредника. Он не подвержен изменениям, дефектам или нужде. Только Бог создал этот духовный мир, чтобы показать свою доброту и силу, а не потому, что он нуждался в этом. Мир не подобен Богу, хотя Бог является его причиной. Она не вечна *частично*, поскольку была создана Богом из ничего; но она будет продолжать существовать вечно, ибо она не может быть более совершенной, чем есть на самом деле. Это просто и духовно. Это относится также к небесным сферам и их звездам.

Человек обязан рассуждать и исследовать, как это делают все народы в меру своих способностей. Животное не рассуждает, потому что у него нет необходимой способности. Но если человек пренебрежет данной ему властью, он потеряет исходящую от нее пользу и цель своего существования. Тогда не было бы никакой разницы между ним и зверем.

Первое условие для изучения - заглушить животные желания. Затем, руководствуясь разумом и своим телом как моделью, человек приобретает знания о материальном мире. Из своей разумной души он приходит к знанию о существовании духовного мира. Наконец, он научится познавать Творца, который является единственным реально существующим, ибо нельзя сказать, что действительно существует ничто, чего когда-то не существовало или что когда-то перестанет существовать. Когда человек пренебрегает этой своей привилегией использовать свой разум, он утрачивает название человека и опускается ниже положения животного, ибо последнее никогда не опускается ниже своей животной природы.

Очень важно изучать познание Бога, ибо это высшее знание и причина человеческого совершенства. Пророки полны рекомендаций на этот счет. Иеремия говорит (31, 33): "Все они узнают Меня, от наименьшего из них до величайшего". Амос (5, 6) повелевает нам "Ищите Господа, и вы будете жить". Осия также (6, 3) рекомендует, чтобы "Мы могли чувствовать это и стремиться познать Господа".^[173]

Первая потеря, которую терпит человек, не занимающийся изучением и исследованиями, заключается в том, что он не понимает реального существования Бога и воображает, что поклоняется телу. Некоторые думают, что Бог - это свет. Но это так же плохо, как считать его телом. Ибо свет - это случайность в сияющем теле, о чем свидетельствует тот факт, что воздух получает свет солнца, а затем получает тень и становится темным. И все же эти люди ни в коем случае не самые худшие, ибо есть и другие, которые не утруждают себя сосредоточением своего ума на Боге и занимают свои мысли исключительно делами и удовольствиями этого мира. Этих людей мы вообще не обсуждаем. Мы выступаем против тех, кто воображает себя мудрецами и изучающими Калам. На самом деле они невежественные люди и не знают, что такое логика и как ее использовать.

Прежде чем изложить наши собственные взгляды на природу и существование Бога, мы должны опровергнуть предосудительные доктрины этих людей. Джозеф аль-Басир в своем произведении под названием "Мансури" обращает внимание рабанитов на то, что, веря в нисхождение и восхождение Бога, они не являются истинными поклонниками Бога. Но он забывает, что его собственные доктрины ничуть не лучше. Любой, кто верит, что Бог сотворил по новосозданной воле и отвергает посредством новосозданного отвержения, никогда по-настоящему не служил Богу и не познал его. Столь же неприемлемым является их мнение о том, что Бог живой, но не с жизнью, пребывающей в субъекте, могущественный, но не обладающий властью, и так далее. Мы рассмотрим каждый из них по очереди.

Мутакаллимуны отказываются верить, что Божья воля вечна, из-за страха иметь второго вечного рядом с Богом. И поэтому они говорят, что всякий раз, когда Бог желает, он создает волю для достижения этой цели, и всякий раз, когда он отвергает что-либо, он создает "неприятие", с которым отвергается нежелательная вещь. Но это, как мы увидим, приводит их в еще более затруднительное положение, чем то, из которого они хотят вырваться. Если Бог не может создать ничего, не имея воли в качестве инструмента творения, и по этой причине должен сначала создать волю для достижения этой цели — как он создал эту волю? У него, должно быть, была другая воля, чтобы создать эту волю, и третья воля, чтобы создать вторую, и так далее до бесконечности, что абсурдно. Если он создал первое завещание без помощи другого завещания, почему бы не создать то, чего он хотел, прямо без всякого завещания? Кроме того, заставляя Бога желать в данный момент времени после состояния нежелания, они вносят изменения в Бога.

Что касается другого изречения, что Бог "живой, но не обладающий жизнью", "могущественный, но не обладающий силой", "знающий, но не обладающий знанием" и так далее; что они подразумевают под этим уклончивым толкованием? Если они говорят "живой", чтобы указать, что он не мертв, и добавляют "но не при жизни", чтобы предотвратить сравнение его с другими живыми существами, почему бы не сказать также: "У него есть тело, но не такое, как другие тела"? Если возражение против того, чтобы называть его телом, состоит в том, что тело составное, а то, что составно, должно было быть составлено кем-то и не является вечным, то то же возражение применимо и к слову "живой". Ибо "живой" подразумевает "дышащий" и "обладающий ощущениями", следовательно, также составной и сотворенный. Если они отвечают, что мы имеем в виду присущую ему жизнь, мы говорим, почему бы не иметь в виду и присущее ему тело? Вы видите, как эти люди запутываются в своих собственных софизмах, потому что они не знают, что значит демонстрация.^[174]

Разобравшись с ошибками Мутакаллимуна, мы должны теперь представить наш собственный метод исследования природы Бога. Чтобы познать вещь, мы исследуем ее четыре причины — материальную, формальную, действенную и конечную. То, что не имеет причины, но является причиной всех вещей, не может быть познано таким образом. И все же по этой причине оно не является полностью непознаваемым. Его сущность не может быть познана, но ее можно познать через его действия, или, скорее, эффекты, которые предполагают атрибуты. Следовательно, мы не можем знать о Боге ни *что* он такое, ни *как* он есть, ни *вследствие чего*, ни *какого рода*, ни *где*, ни *когда*. Ибо это может относиться только к сотворенному, имеющему причину. Но мы можем спросить о нем, *существует ли* он; и это лучше всего узнать из его деяний.

Мы наблюдаем за вещами этого мира и обнаруживаем, что все они состоят из субстанции и случайности, как мы видели ранее (стр. 131). Они взаимосвязаны, и одно не может существовать без другого. Следовательно, ни одно из них не предшествует другому. Но случайность "нова" (*то есть*, не вечна), следовательно, такова и субстанция. То, что случайность нова, доказывается тем фактом, что покой следует за движением, а движение следует за покоем, следовательно, случайности постоянно приходят и уходят и создаются заново.

Итак, если субстанция и случайность оба новы, то должно быть что-то, что привело их к существованию, если только они сами не возникли. Но последнее невозможно, поскольку агент должен либо существовать, когда он создает себя, либо нет. Если он существует, он уже есть; если он не существует, это ничто, а ничто ничего не может сделать. Следовательно, должно быть существо, которое привело мир к существованию. Это Бог.

Бог един, ибо причина многих должна быть единой. Если причиной многого является само множество, то причиной второго множества является третье множество, и так далее до *бесконечности*; следовательно, мы должны остановиться на едином. Бог для мира так же важен, как единство для числа. Единство является основой числа, не будучи включенным в число, и оно охватывает число со всех сторон. Это основа числа; ибо если вы удаляете единство, вы удаляете число; но удаление числа не удаляет единство. Единица окружает число со всех сторон; ибо начало числа - это единица, а также середина числа и его конец. Ибо число - это не что иное, как совокупность единиц. Кроме того, число состоит из шансов и четных чисел, и единица является причиной как нечетных, так и четных чисел.

Если бы существовали два вечных существа, они либо совпадали бы во всех отношениях, и были бы одним, а не двумя. Либо они отличались бы. В последнем случае мир является либо делом рук обоих, либо только одного. Если обоих, то они не всемогущи и, следовательно, не вечны. Если только об одном, то другой не в счет, так как он не вечен, а есть только один.

Говоря, что Бог един, мы не имеем в виду, что он подпадает под категорию количества, ибо количество - это случайность, присущая субстанции, а всякая субстанция "нова". Мы имеем в виду, что сущность Бога - это истинное единство, а не числовое единство. Ибо числовое единство также в некотором смысле является множественностью и способно к умножению и делению. Только Божье единство является отдельным и единым во всех отношениях.

Бог не похож ни на одно из своих созданий. Ибо, если бы это было так, он обладал бы качеством, поскольку именно в силу качества говорят, что вещь похожа на другую, а качество - это случайность, содержащаяся в субстанции.

Бог самодостаточен и ни в чем не нуждается. Ибо, если бы он вообще в чем-то нуждался, это был бы прежде всего тот, кто сотворил его и сделал существующим. Но это абсурдно, поскольку Бог вечен. Мы могли бы предположить, что ему нужен мир, который он создал для какой-то цели, поскольку мы иногда создаем вещи, которые помогают нам. Но это тоже невозможно. Ибо, если бы он в чем-либо зависел от мира, он не смог бы его создать. С нами все иначе. Мы не создаем вещи; мы только модифицируем уже существующую материю.

Опять же, если Бог сотворил мир для своего собственного блага, то либо он всегда нуждался в мире, либо эта потребность возникла во время сотворения. Если бы он всегда нуждался в мире, он существовал бы с ним вечно, но мы уже доказали, что мир не вечен. Если потребность возникла в нем во время творения, подобно тому, как тепло возникает в теле после холода или

движение после покоя, тогда он подобен сотворенным вещам и сам является "новым", а не вечным. Сказать, что потребность в этом была всегда, и все же он не создавал ее до того момента, пока не сделал это, значило бы приписать Богу неспособность сотворить мир до того, как он это сделал, что абсурдно. Ибо тот, кто неспособен в любой данный момент времени, вообще не может творить. Тогда остается, что он ни в чем не нуждается и что он создал мир благодаря своей доброте и великодушию и ничему другому.

Вопрос о Божьей воле труден. Проблема вот в чем. Если Божья воля вечна и неизменна, и он сотворил мир своей волей, то мир вечен. Если мы скажем, как и должны сказать, что он сотворил мир после состояния несотворения, мы введем изменение в Боге, нечто новое, созданное в нем, а именно волю к творчеству, которой раньше не существовало. Это дилемма. Мое собственное мнение таково: поскольку созидательная деятельность Бога является его сущностью, а его сущность бесконечна и вечна, мы не можем сказать, что он сотворил *после* состояния нетворчества, или что он пожелал *после* состояния нежелания, или что раньше он не был способен. И все же мы не имеем в виду, что мир вечен. Он был создан за определенный промежуток времени до нашего времени. Решение проблемы состоит в том, что само время было создано вместе с миром; ибо время - это мера движения небесной сферы, и если нет сфер, то нет и времени, а также нет "до" и "после". Следовательно, из того, что мир не вечен, не следует, что до его сотворения Бог ничего не творил. Не существует *того*, чего не было бы в мире.

Мы возражали против точки зрения Мутакаллимунов (стр. 142), которые говорят о Боге, создающем волю, на том основании, что если он может создать волю напрямую, он может вместо этого создать мир. Следовательно, наше мнение таково, что Божья воля вечна, а не новосозданна, поскольку последняя точка зрения представляет творение в Боге. Все еще остается трудность точного соотношения воли с Богом. Если оно отличается от Бога, то у нас есть два вечных, и если оно совпадает с Богом во всех отношениях, то он меняется, когда творит. Мой ответ таков: он ни в каком смысле не отличается от Бога, и в Боге нет никаких изменяющихся атрибутов. Но в этом вопросе есть тонкая тайна, которую не подобает раскрывать, и здесь не место ее объяснять. Заинтересованного читателя отсылаем к книге Эмпедокла и другим трудам мудрецов, рассматривающим этот предмет (ср. выше, стр. 64).

Бог сотворил мир из ничего, а не из ранее существовавшей материи. Ибо если материя мира вечна, как Бог, то для предположения, что Бог сотворил из нее мир, не больше оснований, чем для того, что она сотворила мир из Бога.

Мир совершенен. Ибо мы неоднократно показывали, что его сотворение полностью обусловлено Божьей благодатью. Если бы тогда оно не было совершенным, это свидетельствовало бы о Боге либо в невежестве, либо в скупости, либо в слабости. [175]

Большинство древних избегали наделять Бога атрибутами из страха сделать его носителем качеств, которые привнесли бы множественность и композиционность в его сущность. Правильная точка зрения, однако, такова. Как сущность Бога отличается от всех других сущностей, так и его атрибуты отличаются от всех других атрибутов. Его атрибуты неотличны от него самого; его знание, его истина и его сила составляют его сущность. Таков путь, которым человек приходит к божественным атрибутам. Люди изучили его дела и узнали из них о существовании Бога. Затем они поразмыслили над этим существом и обнаружили, что он не был слабым; поэтому они называли его сильным. Они нашли его дела совершенными и называли

его мудрым. Они поняли, что он самодостаточен, ни в чем не нуждается и, следовательно, не имеет никаких мотивов поступать неправильно. Поэтому они называли его праведным. И так далее с другими атрибутами. Все это они делали для того, чтобы люди могли учиться у него и подражать его путям. Но мы не должны забывать, что все эти выражения атрибутов Бога являются фигуральными. Никто не должен предполагать, что если мы не говорим, что в нем есть жизнь, это означает, что он мертв. Что мы имеем в виду, так это то, что мы не можем применять термин "живой" к Богу буквально, в том смысле, в каком мы применяем его к другим живым существам. Когда Библия действительно говорит о Боге как о живом, это означает, что он существует вечно. Философ прав, когда говорит, что более уместно применять к Богу отрицательные атрибуты, чем положительные.^[176]

Взглянув на теологию Ибн Цаддика, только что рассмотренную в ее основных чертах, мы замечаем, что, хотя он решительно выступает против определенных аспектов каламистской мысли, поскольку он нашел их у караима аль-Басира, его собственный метод и доктрина недалеко ушли от Калама. Его доказательство сотворения мира на основе его сложного характера (субстанции и случайности) совпадает с доказательством Саадии, которое Маймонид приводит в качестве каламистического доказательства. Мы уже говорили о том факте, что метод обоснования своей теологии сотворением мира является отличительным для Калама, как говорит нам сам Маймонид. И этот метод является общим для Саадии, Бахьи и Ибн Цаддика. В своем обсуждении атрибутов Ибн Цаддик предлагает мало нового, если вообще что-либо предлагает. Его позиция заключается в том, что в буквальном и позитивном смысле ни один атрибут не может быть применен к Богу. Мы можем говорить о Боге негативно, не рискуя быть неправильно понятыми. Но в тот момент, когда мы говорим что-либо положительное, мы становимся склонны сравнивать Бога с другими вещами; и такие околичности, как каламистическое "Жизнь без жизни" и так далее, делу не помогают, поскольку они противоречивы и отнимают одной рукой то, что они дают другой. Библейские выражения следует понимать образно; и самое важное, что следует помнить, - это то, что сущность Бога вообще невозможно познать. Способ, которым мы приходим к божественным атрибутам, заключается в переносе их с Божьих проявлений в природе на его собственную сущность. Все это мы уже нашли в Бахье, выраженном гораздо лучше, и Бахья также, без сомнения, является источником рассуждений Ибн Цаддика о единстве Бога.

Теперь мы должны кратко рассмотреть практическую часть философии Ибн Цаддика, изложенную в четвертой части "Микрокосма". В манере Бахьи он указывает на важность божественного служения и послушания Божьим заповедям, рассматривая обязанности человека перед своим создателем как выражение благодарности, которой каждый обязан своему благодетелю. Подобно Бахье, он сравнивает Божьи благодеяния с благодеяниями одного человека другому, чтобы показать бесконечное превосходство первого и вытекающий из этого большой долг.

Заповеди, которые Бог дал нам, подобно акту нашего творения, предназначены для нашего же блага, чтобы мы могли наслаждаться истинным счастьем в грядущем мире. Поскольку было бы неуместно вознаграждать человека за то, чего он не делал, Бог дал человеку заповеди. Как праведные, так и нечестивые вольны сами определять свое поведение, следовательно, награда и наказание справедливы.

Подобно Саадии и Бахье до него, Ибн Цаддик использует различие (или, скорее, принимает его как должное) между рациональными и традиционными заповедями; указывая, что последние также имеют причину и объяснение в разуме Бога, даже если мы можем этого не знать. В некоторых случаях мы можем сами увидеть объяснение. Возьмем, к примеру, соблюдение субботы. Его рациональное значение двоякое. Это учит нас, что мир был сотворен, и, следовательно, у него есть Создатель, которому мы поклоняемся. И, во-вторых, Суббота символизирует будущий мир. Как человеку нечего есть в субботу, если он не приготовил пищу накануне, так и наслаждение будущим миром зависит от духовной подготовки в этом мире.

В своем поведении человек должен подражать действиям Бога, творя добро, милосердие и ласку. Без знания Бога добрые дела человека ничего не значат и ничем не лучше дел идолопоклонников. На самом деле невозможно совершать добрые дела без познания Бога, ибо он является источником всякого добра, и без него нет истинного добра. Когда в глупце видят хорошие качества, такие как милосердие и доброжелательность, они происходят из-за слабости его животной души, одухотворенной части его натуры. Точно так же, если этот глупец воздерживается от удовольствий, то это из-за слабости его алчной души.

Таким образом, мы видим, что знание стоит на первом месте по важности; ибо знание ведет к практике, а практика приносит награду в грядущем мире. Поскольку цель сотворения человека состоит в том, чтобы он мог наслаждаться будущей жизнью, мудрость или знание являются первым необходимым условием для достижения этой великой цели.

Четыре основных качества, составляющих доброту или добродетель, - это (1) знание атрибутов Бога; (2) праведность или правосудие; (3) надежда; (4) смирение. Все остальные хорошие качества проистекают из них. Иеремия называет некоторые из них, когда говорит (9, 23): "Я Господь, проявляющий доброту, справедливость и праведность на земле; ибо в этом Мое благоволение, говорит Господь". Подобным образом Софония (2, 3) повелевает нам: "Ищите Господа, все вы, кроткие на земле, исполнившие Его постановления; ищите праведности, ищите кротости".

Четыре качества мудрости или знания, праведность, надежда и смирение, без сомнения, являются модифицированными потомками четырех платоновских добродетелей, мудрости, мужества, воздержания и справедливости, которые мы все еще находим в их первоначальной форме и в их платоновском происхождении и психологическом происхождении у псевдо-Бахьи (ср. выше, стр. 111).

Награда и наказание настоящего рода, считает Ибн Цаддик, находятся не в этом мире, а в загробном. Таким образом, он объясняет факт процветания нечестивых и страдания праведных. Еще одним доказательством того, что этот мир не может быть местом окончательной награды и наказания, является то, что удовольствие в этом мире - это не настоящее благо, а лишь временная передышка от болезни. Боль и удовольствие взаимосвязаны, как мы видели ранее (стр. 136). На самом деле удовольствие вовсе не является благом; ибо если бы это было так, то чем больше удовольствие, тем больше благо, а это неправда. Награда в загробном мире - это вовсе не материальное удовольствие.

Зло, которое случается с праведниками в этом мире, часто является естественным явлением, не имеющим отношения к награде и наказанию, и его можно сравнить с естественными удовольствиями, которые люди получают от зрения и других чувств и которые не имеют ничего

общего с наградой и наказанием. Иногда также это зло причиняется доброму человеку, чтобы простить его грехи. Настоящая награда и наказание находятся в будущей жизни, и поскольку эта жизнь духовна, награда, как и наказание, неподвластны времени.

Мутакаллимуны думают, что животные и маленькие дети также будут вознаграждены в загробном мире за жестокое обращение, страдания и смерть, которым они подверглись в этом мире. Это мы находим в "Мансури" Джозефа аль-Басира. Но это абсурд. Если бы убийство животных было неправильным, Бог не повелел бы нам делать это, так же как он не приказал бы нам убивать людей для того, чтобы он мог вознаградить их позже. Более того, тогда мы должны были бы заслужить наказание за убийство животных, если бы это было неправильно, и отсюда последовал бы абсурд, что Бог повелел нам делать то, за что мы заслуживаем наказания. Кроме того, если животные заслуживают награды и наказания, им следовало бы дать заповеди и законы, как и нам. Если этого не было сделано из-за того, что животные нерациональны, то вознаграждение и наказание в равной степени неуместны по той же причине.

Когда душа покидает тело после смерти, если она использует свой разум в стремлении к знаниям, она вечно будет продолжать свое существование в высшем мире. В этом ее счастье, ее награда и ее рай, а именно - прилепиться к своему собственному миру и сиять истинным светом, исходящим непосредственно от Бога. Это конец человеческой души. Но если она не упражняла свой разум и не вела себя правильно, она не сможет вернуться в духовный мир, потому что потеряет свою собственную духовность. Она будет подобна телу, желающему этого мира и его удовольствий. Ее судьбой будет вечно вращаться со сферой в мире огня, не имея возможности вернуться в свой мир. Таким образом, она навсегда останется в муках и без крова.

Когда придет Мессия, благочестивые люди нашего народа, Пророки, Патриархи и те, кто умер за освящение имени, *то есть* мученики, будут возвращены к жизни в теле и никогда больше не умрут. Не будет еды и питья, но они будут жить, как Моисей на горе, греясь в божественном свете. Нечестивые также будут соединены с их телами и сожжены огнем.^[177]

ГЛАВА X

ДЖУДА ХАЛЕВИ

В Джуде Галеви поэт одержал верх над рационалистом. Нет, что Джуда Халеви не был знаком с философским мышлением и не впитал современную философскую терминологию, а также содержащиеся в ней идеи. Совсем наоборот. Он демонстрирует лучшее знание идей аристотеля, чем его предшественники, и хорошо разбирается в неоплатонизме. В то время как он нападает на все те взгляды философов, которые, по его мнению, несовместимы с религией иудаизма, в других отношениях он говорит философским языком и даже идет на уступки философам. Если бы этого действительно требовал разум, говорит он нам, можно было бы принять доктрину о вечности материи, не нанося никакого вреда сути иудаизма.^[178] Что касается требований разума управлять нашими убеждениями, он аналогичным образом признает, что то, что действительно доказано тем же абсолютным образом, что и утверждения в математике и логике, не может быть оспорено. Но это мнение не должно вызывать никаких затруднений, поскольку в Библии нет ничего, что противоречило бы недвусмысленным

требованиям разума.[179] Он не может последовательно выступать против всей философии и науки, поскольку утверждает, что науки изначально были в руках евреев, и что именно у них халдеи позаимствовали их и передали персам, которые, в свою очередь, передали их Греции и Риму, забыв об их происхождении.[180] В то же время он настаивает на том, что философия и разум не являются адекватными средствами для решения всех проблем, и что фактические решения, которые можно найти в трудах аристотелистов его времени, во многих случаях лишены всякой демонстративной ценности. Кроме того, есть определенные вопросы как в теории, так и на практике, которые вообще не входят в область разума, и философы неизбежно ошибаются, потому что они применяют неправильный метод. Одно только откровение может сделать нас мудрыми относительно определенных аспектов природы Бога и определенных деталей человеческого поведения; и в этом философия должна потерпеть неудачу, потому что как философия она не имеет откровения. Поэтому при всем должном уважении к философам, которые являются самыми надежными проводниками в вопросах, не противоречащих откровению, мы должны оставить их, если хотим узнать истину относительно тех вопросов, в которых они некомпетентны судить.

Эта характеристика позиции Иуды Халеви кратка и неадекватна. Но прежде чем приступить к разработке этого вопроса с большей детализацией и конкретностью, было бы неплохо очень кратко обрисовать то немногое, что мы знаем о его жизни.[181]

Джуда Галеви родился в Толедо в последней четверти одиннадцатого века. Это примерно в то время, когда город был отнят у мусульман императором Альфонсо VI, королем Леона, Кастилии, Галисии и Наварры. В то же время Толедо еще долгое время оставался арабом по культуре и языку и даже оказал большое влияние на цивилизацию христианского мира. Мусульманский эмир и христианский король одинаково хорошо относились в Толедо к евреям. Поэтому молодежь Халеви не была озлоблена или опечалена еврейскими преследованиями. Похоже, что его отправили в Лусену, еврейский центр, где он изучал Талмуд у знаменитого Альфаси и подружился с Джозефом ибн Мигашем, преемником Альфаси, и философом Барухом Альбалией. Поэт по натуре, он рано начал писать стихи на иврите и вскоре прославился как поэт первого порядка, ничем не уступающий Габиролу. На жизнь он зарабатывал не стихами, а, как и многие другие в его время, врачебным искусством. Позже он посетил Кордову, которая уже находилась в упадке из-за нелиберального правительства династии Альморавидов. Правители были строгими религиозными деятелями, безоговорочными последователями "фукаха", людей, посвятивших себя изучению мусульманской религии и права; а научное образование и философия были запрещены в их владениях. Люди другой веры были не в фаворе, и евреям, у которых, в отличие от христиан, нигде не было могущественного императора, который мог бы встать на их сторону, пришлось покупать свои жизни и сравнительную свободу с трудом заработанным богатством. Здесь Халеви провел некоторое время в качестве врача. Он был принят в придворных кругах, но его личная удача не могла примирить его со страданиями его братьев, и его письма выражают его недовольство. Он написал множество стихотворений на светские и религиозные темы; но что сделало его знаменитым прежде всего, так это его сильный национализм, и те из его стихотворений будут жить дольше всех, которые выражают его сильную любовь к своему народу и земле, которая когда-то была их собственной. То, что это было не просто чувство к Иуде Халеви, он доказал в конце жизни, когда решил оставить своих многочисленных друзей и родину и отправиться в Палестину, чтобы закончить свою жизнь на земле своих предков. Это было после 1140 года, когда он покинул Испанию и отправился на Восток. Неблагоприятные ветры сбили его с курса в Египет, и он высадился в Александрии.

Оттуда он отправился в Каир по приглашению своих почитателей и друзей. Повсюду его принимали с большим почетом, его слава опережала его, и его уговаривали остаться в Египте. Но никакие уговоры не могли удержать его от благочестивого решения. Позже мы находим его в Дамiette; мы следуем за ним в Тир и Дамаск, но за пределами последнего города все его следы теряются. Мы не знаем, добрался ли он до Иерусалима или нет. Легенда подхватывает нить там, где ее обрывает история, и рассказывает о том, как Иуда Галеви встретил свою смерть у ворот святого города, когда со слезами на глазах пел свою знаменитую оду Сиону. История гласит, что арабский всадник пронзил его насквозь своим копьем.

Этот очерк жизни и характера Галеви, каким бы кратким и неадекватным он ни был, подготовит нас к лучшему пониманию его отношения к философии и иудаизму. Он не был критичным интеллектом, чье любопытство не удовлетворяется до тех пор, пока спорный вопрос не будет доказан в логической форме. Разум достаточно хорош в математике и физике, где объекты нашего исследования доступны нам и знание их природы исчерпывает их значение. Это не так с истинами иудаизма и природой Бога. Их нельзя адекватно познать с помощью одного разума, и простого знания недостаточно. Бог и еврейская религия - это не просто факты, которые нужно знать и понимать подобно законам науки. Это живые существа, с которыми нужно познакомиться, которым нужно быть преданными, которых нужно любить. Следовательно, необходим совершенно иной подход. И не у каждого есть доступ к этому пути. Метод ознакомления открыт только для тех, кто по рождению и традиции принадлежит к семье пророков, которые лично знали Бога, и к земле Палестины, где Бог явил себя.^[182]

Мы видим здесь говорящего националиста, любящего свой народ, его землю, язык и институты. Дэвид Кауфманн показал, что антифилософская позиция Иуды Халеви имеет много общего с позицией великого арабского писателя Аль Газали, у которого нет никаких сомнений в том, что он позаимствовал свое вдохновение.^[183] Газали начинал как философ, затем потерял доверие к логическому методу доказательства, указал на противоречия философов, на их разногласия между собой и перешел к суфиям, пиетистам и мистикам мусульманской веры. Как показал Кауфманн, между Газали и Галеви есть ряд сходств, и нет никаких сомнений в том, что скептицизм в отношении сил человеческого разума, с одной стороны, и глубокое религиозное чувство, с другой, обуславливают точку зрения как Газали, так и Халеви. Но у Халеви есть еще один мотив: он защищал преследуемую расу и презираемую веру не только от философов, но и от более могущественных и удачливых представителей других религий. Он верный сын своей расы и своей религии, и он покажет, что они выше всякой критики, что они самые лучшие и правдивые из всех существующих. Маймонид тоже считал необходимым защищать иудаизм от нападок философии. Но в его случае именно еврея в нем нужно было защищать от философа в нем. Это был не внешний враг, а внутренний, которого нужно было обезвредить, и метод заключался в примирении и гармонизации. Еще вернее было бы сказать, что для Маймонида и иудаизм, и философия были его друзьями, ни один из них не был врагом. Он был привязан к одному так же сильно, как и к другому. И это была его привилегия - примирить их разногласия, к великой выгоде, как он думал, обоих. Иуда Халеви занимает позицию человека, который борется за свой очаг и дом против атак иностранных врагов. Он ни на дюйм не уступит противнику. Он будет отстаивать свои позиции. Враг не может приблизиться.

Так Галеви начинает свой знаменитый труд "Кусари": "Меня спросили, что я должен сказать в ответ на аргументы философов, неверующих и профессоров других религий против нашей собственной". Вместо того чтобы систематически разрабатывать свои идеи, он хотел придать

своему предмету драматический интерес, облекши его в форму диалога. И ему посчастливилось найти историческое событие, которое превосходно соответствовало его целям.

Примерно за три или четыре столетия до него царь хазар, народа турецкого происхождения, жившего на Кавказе, вместе со своими придворными и многими подданными принял иудаизм. Хасдай ибн Шапрут, еврейский министр и покровитель образования Кордовы, в десятом веке переписывался с тогдашним царем хазар, и получил отчет об обстоятельствах обращения. Вкратце суть заключалась в том, что король, желая узнать, какая религия является истинной, пригласил представителей трех господствующих вероучений - иудаизма, христианства и магометанства - и расспросил их о догматах их соответствующих вероисповеданий. Видя, что христиане, так же как и мусульмане, апеллируют в своих аргументах к истинности еврейской Библии, король пришел к выводу, что иудаизм должен быть истинной религией, которую он соответственно принял. Эта история послужила Галеви фоном и основой для его сочинения. Он развивает свои собственные идеи в форме диалога между еврейским раввином и королем хазар, в котором первый объясняет королю основы еврейской религии и отвечает на вопросы и критические замечания короля, пользуясь случаем обсудить различные темы, религиозные, философские и научные, все из которых стремятся показать истинность иудаизма и его превосходство над другими религиями, философией, каламом, а также караизмом.

История такова, рассказывает Галеви во введении к своей книге, что царю хазар неоднократно снились сны, в которых ангел говорил ему: "Твои намерения угодны Богу, но не твоя практика". Его попытки быть верным своей религии, лично участвовать в богослужениях и совершать жертвоприношения в храме привели только к повторению этого сна. Поэтому он посоветовался о своей вере с философом, и последний сказал ему: "В Боге нет ни благосклонности, ни ненависти, ибо он выше всех желаний и целей. Цель и намерение указывают на недостаток и нужду, которые удовлетворяет выполнение намерения. Но Бог свободен от нужды. Следовательно, в его природе нет цели или намерения.

"Бог не знает конкретного или индивидуума, ибо индивидуум постоянно меняется, тогда как знание Бога никогда не меняется. Следовательно, Бог не знает отдельного человека и, само собой разумеется, не слышит его молитвы. Когда философы говорят, что Бог сотворил человека, они используют слово "сотворил" метафорически, в том смысле, что Бог является причиной всех причин, но не в том смысле, что он создал человека с определенной целью.

"Мир вечен, как и существование человека. Характер и способности человека зависят от причин, предшествующих ему. Если они относятся к нужному типу, то перед нами человек, обладающий потенциальными способностями философа. Чтобы осознать их, он должен развивать свой интеллект путем учебы, а свой характер - посредством моральной дисциплины. Тогда он попадет под влияние "Активного Интеллекта", с которым он отождествляется, так что его члены и способности делают только то, что правильно, и полностью находятся на службе активного Интеллекта.

"Этот союз с активным Интеллектом является высшей целью человека; и он становится подобным одному из ангелов и присоединяется к ряду Гермеса, Эскулапа, Сократа, Платона, Аристотеля. В этом смысл выражения "милость Божья". Важно изучать науки, чтобы познать истину, и практиковать этические добродетели. Если человек делает это, не имеет значения, какую религию он исповедует и исповедует ли он вообще какую-либо религию. Он может создать свою собственную религию, чтобы дисциплинировать себя в смирении и регулировать

свои отношения с обществом и страной. Или он может выбрать одну из философских религий. Чистота сердца - это важная вещь, как и знание наук. Тогда наступит желаемый результат, а именно единение с активным интеллектом, которое также может привести к силе пророчества через истинные сны и видения".

Король не был удовлетворен утверждением философа, которое показалось ему неадекватным, потому что он чувствовал, что сам обладает необходимой чистотой сердца, и все же ему сказали, что его практика неудовлетворительна, доказывая, что в практике как таковой есть что-то помимо намерения. Кроме того, великий конфликт между христианством и исламом, которые убивают друг друга, происходит из-за разницы в религиозной практике, а не из-за чистоты сердца. Более того, если бы точка зрения философов была верна, среди них должны были бы быть пророчества, тогда как на самом деле пророчества встречаются скорее среди тех, кто не изучал науки, чем среди тех, кто это делал.

Тогда царь сказал: "Я спрошу христиан и мусульман". Мне нет нужды расспрашивать евреев, ибо их низкое положение является достаточным доказательством того, что истина не может быть с ними. Поэтому он послал за христианским мудрецом, который объяснил ему основы своей веры, сказав, среди прочего, что мы верим в сотворение мира за шесть дней, в происхождение всех людей от Адама, в откровение и Провидение, короче говоря, во все, что содержится в законе Моисея и в других израильских Писаниях, в чем нельзя сомневаться из-за гласности, которой были преданы события, описанные в них. Он также процитировал слова Евангелия: "Я пришел не для того, чтобы нарушить какую-либо из заповедей Израиля и Моисея, их учителя; я пришел подтвердить их".

Король не был убежден христианской верой и вызвал врача-мусульманина, который, описывая конкретные догматы мусульманства, также упомянул тот факт, что в Коране цитируются Пятикнижие, Моисей и другие лидеры, а также чудесные поступки, которые они совершили. Этого, по его словам, нельзя отрицать, ибо они хорошо известны.

Видя, что и христиане, и мусульмане ссылаются на закон Моисея как на истину и как на доказательство того, что Бог говорил с человеком, царь решил также позвать еврейского мудреца и послушать, что он скажет.

Еврейский "Хабер", как называет его Иуда Халеви, начал свою речь словами: "Мы, евреи, верим в Бога Авраама, Исаака и Иакова, который вывел детей Израиля из Египта, поддержал их в пустыне, дал им землю Ханаанскую и так далее".

Король был разочарован и сказал: "Я решил вообще не консультироваться с евреями по этому вопросу, потому что их жалкое положение в мире не оставляло им никаких хороших качеств. "Ты должен был сказать, - сказал он еврею, - что ты веришь в того, кто сотворил мир и управляет им; кто создал человека и обеспечивает его". Каждый верующий защищает свою веру таким образом.

Еврей ответил: религия, на которую вы ссылаетесь, - это рациональная религия, основанная на спекуляциях и аргументах, которые полны сомнений, и по поводу которых нет согласия среди философов, потому что не все аргументы верны или даже правдоподобны. Это понравилось королю, и он выразил желание продолжить беседу. Затем раввин сказал: "Правильный способ определить свою религию - это обратиться к тому, что является более определенным, а именно к реальному опыту. У евреев есть этот реальный опыт. Бог Авраама, Исаака и Иакова говорил с

Моисеем и вывел израильтян из Египта. Это хорошо известно. Бог дал Израилю Тору. Безусловно, все остальные не из Израиля, которые принимают Закон, будут вознаграждены, но они не могут быть равны Израилю. Между Богом и Израилем существуют особые отношения, которые другие народы не разделяют. Как растение отличается от минерала, животное от растения и человек от неразумного животного, так и пророческий индивидуум выделяется над другими людьми. Он представляет собой высший вид. Именно через него массы узнали о существовании Бога и о его заботе о них. Это был Он, который рассказал им вещи, неизвестные им; который дал им отчет о сотворении мира и его истории. Сейчас мы считаем сорок пять сотен лет от сотворения мира. Это было передано от Адама через Сифа и Еноса Ною, Симу и Эберу, Аврааму, Исааку и Иакову, Моисею и, наконец, нам. Моисей пришел всего через четыреста лет после Авраама в мир, который был полон знаний о небесных и земных вещах. Невозможно, чтобы он дал им ложный отчет о разделении языков и взаимоотношениях наций, не будучи разоблаченным.

Философы, это правда, выступают против нас, утверждая, что мир вечен. Но философы - греки, потомки Иафета, которые не унаследовали ни мудрости, ни Торы. Божественную мудрость можно найти только в семье Сима. Философия была у греков только в течение короткого периода их могущества. Они позаимствовали ее у персов, которые, в свою очередь, заимствовали ее у халдеев. Но ни до, ни после этого среди них не было философов.

Аристотель, не имея никаких унаследованных традиций относительно происхождения мира, пытался объяснить все это с помощью собственной головы. В вечность было так же трудно поверить, как и в сотворение мира. Но поскольку у него не было истинной и надежной традиции, его аргументы в пользу вечности казались ему более вескими. Если бы он жил среди людей, у которых были надежные традиции на другой стороне, он бы нашел аргументы в пользу сотворения мира, которое более правдоподобно, чем вечность. Реальное доказательство не подлежит сомнению; и в Библии нет ничего, что противоречило бы тому, чего недвусмысленно требует разум. Но вопрос о вечности или творении очень сложен. Аргументы одной стороны столь же убедительны, как и аргументы другой. И традиция от Адама до Ноя и Моисея, которая лучше, чем аргументы, придает дополнительный вес доктрине сотворения мира. Если бы верующий в Тору был вынужден считать, что существует примитивная вечная материя, из которой был сотворен мир, и что до этого было много миров, в этом не было бы большого вреда, пока он верит, что этот мир имеет недавнее происхождение и Адам был первым человеком. [184]

Теперь мы видим точку зрения Джуды Халеви, поскольку "Хабер", конечно же, является его выразителем. Философия и независимые рассуждения по таким сложным вопросам, как Бог и творение, в конце концов, являются в большей или меньшей степени работой на догадках, и не могут быть положены в основу религии, за исключением тех, у кого нет ничего лучшего. К счастью, у евреев есть более надежный фундамент. У них есть подлинная и неоспоримая традиция. История - единственная истинная наука и источник истины, а не спекуляции, которые субъективны и могут с равной вероятностью использоваться в пользу противоположных доктрин. Истинная история и традиция в случае евреев в конечном счете восходит к знанию из первых рук, из самого источника всей истины. Пророки Израиля представляют собой высший вид, настолько же превосходящий обычного человека, насколько обычный человек низшее животное, и эти пророки получили свои знания непосредственно от Бога. В принципе, Иуда Галеви согласен с другими еврейскими философами в том, что истинный разум не подлежит сомнению. Он расходится с ними в конкретном применении этого абстрактного принципа. Он

не испытывает такого же уважения, как Маймонид, к реальным достижениям человеческого разума без посторонней помощи, и бесконечно большего уважения к традиционным верованиям иудаизма и библейским выражениям, взятым в их очевидном значении. Следовательно, он не чувствует такой же необходимости, как Маймонид, искажать смысл отрывков из Священных Писаний, чтобы привести их в соответствие с философскими теориями.

Согласно этой точке зрения, Иуда Галеви не считает необходимым вместе с философами и Мутакаллимуном мучительно доказывать существование Бога. Существование еврейского народа и факты его замечательной истории являются более красноречивыми доказательствами, чем все, что может предложить логика или метафизика. Но не только это. Философский взгляд на Бога неадекватен во многих отношениях. Он неточен по содержанию и некорректен по мотиву. Во-первых, они придают большое значение природе как принципу, по которому движутся объекты. Если камень естественным образом перемещается в центр мира, они говорят, что это происходит по причине, называемой природой. И тенденция состоит в том, чтобы приписывать разум и творческую силу этому новому существу как партнеру Бога. Это вводит в заблуждение. Настоящий Разум - это только Бог. Верно, что стихии, а также солнце, луна и звезды оказывают определенное влияние, производя тепло и холод и различные другие эффекты в материальных вещах, благодаря которым эти последние подготавливаются к принятию высших форм. И нет ничего плохого в том, чтобы называть эти силы Природой. Но мы должны рассматривать их как лишенные разума и просто следствия Божьей мудрости и замысла.^[185]

Философ отрицает волю в Боге на том основании, что это привело бы к недостаткам и нужде. Это низводит Бога до безличной силы. Мы, евреи, верим, что у Бога есть воля. Слово, которое мы используем, не имеет значения. Я спрашиваю философа, что заставляет небеса постоянно вращаться, а внешнюю сферу приводить все в равномерное движение, при этом земля неподвижно стоит в центре? Называйте это как вам угодно, волей или приказом; это то же самое, что придало форму самому воздуху, чтобы издавать звуки десяти заповедей, которые были услышаны, и что заставило сформироваться символы на Каменных Скрижалях.^[186]

Мотивация философа также отличается от мотивации верующего. Философ стремится только к знанию. Он желает познать Бога так же, как он желает познать точное положение и форму земли. Невежество в отношении Бога для его ума не более вредно, чем невежество в отношении факта в природе. Его главная цель - обладать истинным знанием, чтобы уподобиться Активному Интеллекту и отождествиться с ним. Пока он философ, для него не имеет значения, во что он верит в других отношениях и соблюдает ли он религиозные обряды или нет.^[187]

Истинная вера в Бога отличается по масштабу и цели. То, что такое Бог, должно быть понято не с помощью рациональных доказательств, а с помощью пророческого и духовного озарения. Рациональные доказательства вводят в заблуждение, и еретики и неверующие также используют рациональные доказательства — те, например, кто верит в две первопричины, в вечность мира или в божественность солнца и огня. Самые тонкие доказательства - это те, которыми пользуются философы, и они утверждают, что Бог не заботится о нас и не обращает внимания на наши молитвы и жертвы; что мир вечен. Иное дело мы, которые слышали его слова, его приказы и запреты и чувствовали его награду и его наказание. У нас есть собственное имя Бога, *Jhvh*, представляющее сообщения, которые он сделал нам, и у нас есть убеждение, что он сотворил мир. Первым был Адам, который познал Бога через реальное общение и

сотворение Евы из одного из своих ребер. Следующими были Каин и Авель, затем Ной и Авраам, Исаак и Иаков, и так далее до Моисея и Пророков, которые пришли после него. Все они называли его Яхве из-за своей проницательности. Люди, принявшие учение Пророков, в которых они верили, также называли его Яхве, потому что он общался с людьми; и избранные среди них видели его через посредника, называемого по-разному: Форма, Образ, Облако, Огонь, Царство, Шекина, Слава, Радуга и так далее, доказывая, что он говорил с ними.[188]

Поскольку солнечный свет проникает в разные объекты в разной степени, например, рубин и хрусталь получают солнечный свет в высшей степени; следующими идут чистый воздух и вода, затем яркие камни и полированные поверхности, и в последнюю очередь непрозрачные вещества, такие как дерево и земля, через которые свет вообще не проникает; таким образом, мы можем представить себе разные умы, различающиеся по степени, в которой они достигают познания Бога. Некоторые достигают только знания об "Элохима", в то время как другие достигают знания о Джхвх, которое можно сравнить с восприятием солнечного света в рубине и хрустале. Это пророки в земле Израиля. Концепцию, связанную с именем "Элохим", ни один разумный человек не отрицает; тогда как многие отрицают концепцию Jhvh, потому что пророчество - необычное явление даже среди отдельных людей, не говоря уже о нации. Вот почему фараон сказал (Исход. 5, 2): "Я не знаю Яхве". Он знал "Элохима", но не Яхве, то есть Бога, который открывает себя человеку. К "Элохиму" можно прийти путем рассуждения; ибо разум говорит нам, что у мира есть правитель; хотя различные классы людей расходятся в деталях, наиболее правдоподобной точкой зрения является точка зрения философов. Но концепция Jhvh не может быть достигнута разумом. Для этого требуется то пророческое видение, благодаря которому человек почти становится представителем нового вида, подобного ангелам. Тогда сомнения, которые у него раньше были по поводу "Элохима", отпадают, и он смеется над аргументами, которые привели его к концепции Бога и единства. Теперь он становится преданным, который любит объект своей преданности и готов отдать свою жизнь из любви к нему, из-за огромного счастья, которое он испытывает, находясь рядом с ним, и страдания от разлуки с ним. Это отличается от философа, который видит в поклонении Богу только хорошую этику и истину, потому что он больше всех других существующих вещей; а в неверии нет ничего, кроме ошибки выбора неистинного.[189]

Здесь явно присутствует налет религиозной поэзии и мистицизма, который раскрывает нам истинное отношение Галеви, и нам нетрудно понять его отсутствие сочувствия к тому, что казалось ему поверхностным рационализмом современника Аристотеля, который в своем тщеславии воображал, что с помощью нескольких логических формул он может проникнуть в тайны божественного, тогда как на самом деле он едва мог скользить по поверхности; в святилище он никогда не мог войти.

Хотя, как мы только что видели, Галеви придерживается концепции Бога как личного существа, действующего целенаправленно и по своей воле и, как мы увидим более ясно позже, находящегося в тесных личных отношениях с Израилем и землей Палестины, все же он очень далек от того, чтобы думать о нем антропоморфно. В своем обсуждении божественных атрибутов он никому не уступает, отнимая у Бога ни одно положительное качество из тех, что приписываются ему в Библии. Различные имена или апеллятивы, применяемые к Богу в Священном Писании, за исключением тетраграмматона, он делит, в соответствии с их значением, на три класса: *действенные, относительные, негативные*. Такие выражения, как "возвышающий", "унижающий", "делающий бедным", всемогущий, сильный, ревнивый,

мстительный, милосердный, милосердствующий и так далее, не обозначают, по его словам, чувства или эмоции в Боге. Они приписываются ему из-за его видимых действий или последствий в мире, о которых мы судим по аналогии с нашими собственными действиями. Поскольку человеческое существо побуждается избавить ближнего от страданий, потому что оно испытывает жалость, мы приписываем все случаи божественного избавления человечества от страданий подобному чувству в Боге и называем его милосердным. Но это всего лишь фигура речи. Бог действительно устраняет страдания, но чувство жалости ему чуждо. Поэтому мы называем этот атрибут милосердным и другие подобные ему действующие, подразумевая, что именно деяния Бога подсказывают нам эти названия.

Другой класс атрибутов, встречающихся в Библии, включает такие выражения, как благословенный, возвышенный, святой, восхваляемый и так далее. Они называются относительными, потому что проистекают из отношения человека к Богу. Бог благословен, потому что люди благословляют его, и так же обстоит дело со всем остальным. Они не обозначают какого-либо существенного качества в Боге. И, следовательно, их количество не обязательно предполагает множественность в Боге. Наконец, у нас есть такие термины, как живой, один, первый, последний и так далее. Они также не обозначают положительную сущность Бога, поскольку в действительности о Боге нельзя сказать, что он живой или мертвый. Жизнь, как мы ее понимаем, обозначает ощущение и движение, которых нет в Боге. Если мы действительно применяем к Богу термин "живой", мы делаем это для того, чтобы исключить его отрицательный, мертвый характер. Живой - это не мертвый; один - это не много; первый - это отсутствие предшествующей ему причины; последний - это никогда не прекращающееся существование. Поэтому мы называем эти атрибуты отрицательными.^[190]

Мы видим, что Иуда Халеви солидарен с Бахьей и Джозефом ибн Цаддиком в своем понимании божественных атрибутов. Небольшое различие в способе классификации не является существенным.

Этот Бог избрал Израиль и дал им десять заповедей, чтобы убедить их в том, что Закон исходит от Бога, а не от Моисея. Ибо они могли бы усомниться в своих умах, видя, что речь - это материальная вещь, и поверить, что происхождение закона или религии находится в разуме человека, в который впоследствии начинают верить как в божественное. По этой причине Бог повелел людям очиститься и быть готовыми к третьему дню, когда они все услышат слово Божье и убедятся, что пророчество — это не то, что говорят философы, — естественный результат того, что человеческий разум отождествляет себя с Активным Интеллектом с помощью воображения, которое представляет истинные видения во сне, - но реальное общение от Бога. Они не только слышали слово Божье, но и увидели письма Божьи на Каменных Скрижалях.

Это не означает, что мы верим в материальность Бога; Боже упаси, мы даже не думаем о душе человека как о материальной. Но мы не можем отрицать то, что записано, и это хорошо известно. Точно так же, как Бог сотворил небо и землю не с помощью материальных инструментов, как это делает человек, а по своей воле, точно так же он мог бы пожелать, чтобы воздух доносил до слуха Моисея отчетливые звуки и чтобы на Каменных скрижалях были начертаны буквы, чтобы донести до людей идеи, которые он хотел, чтобы они знали. Они могли бы произойти еще более чудесным образом, чем я был в состоянии себе представить.

Это может показаться необоснованным преувеличением достоинств нашего народа. Но на самом деле верно, что цепочка личностей от Адама до Моисея и далее была замечательной

цепочкой благочестивых людей. Адам, несомненно, был богоподобным человеком, поскольку он был создан рукой Бога и не зависел от унаследованного телосложения своих родителей, а также от пищи и климата, которыми он наслаждался в годы своего роста. Он был создан совершенным, как во времена зрелой юности, когда человек находится в расцвете сил, и был наделен самой лучшей душой, какая только возможна для человека. Авель был его выдающимся преемником, также благочестивым человеком, и так далее по линии Сифа и Ноя, и так далее. Было много недостойных, и они были исключены. Но в каждом поколении всегда находился кто-то, кто унаследовал выдающиеся качества линии Адама. И даже когда, как в случае с Терой, человек был недостойн сам по себе, он был важен как обреченный родить достойного сына, который продолжил бы традицию, подобно Аврааму. Среди сыновей Ноя Сим был избранным, и он занимал умеренные районы Палестины, тогда как Иафет отправился на север, а Хам — на юг - регионы, не столь благоприятные для развития мудрости.[191]

Все законы были даны непосредственно Моисею со всеми их подробностями, так что ни в одном из них нет сомнений. Это было абсолютно необходимо, поскольку, если бы была упущена какая-либо деталь, относительно нее могло бы возникнуть сомнение, которое разрушило бы всю духовную структуру иудаизма. Это не тот вопрос, который философское рассуждение может решить само по себе. Как при естественном зарождении растений и животных сложность элементов и условий настолько велика, что небольшое отклонение весов в неправильном направлении приводит к болезням и смерти, так и в духовном творении Израиля все церемонии и законы абсолютно необходимы для целого, понимаем мы это или нет, и ни одно из них не может быть оставлено на усмотрение спекулянтов. Все они были отданы Моисею.

Моисей обращался только к своему собственному народу. Вы говорите, что было бы лучше призвать все человечество к истинной религии. Возможно, было бы также лучше, если бы все животные были разумны. Вы забыли, что я сказал о немногих избранных, которые достойно сменили Адама как сердце семьи, исключая других членов, которые подобны коже, пока в сыновьях Иакова все двенадцать не стали достойными, и от них произошел Израиль. Эти замечательные люди обладали божественными качествами, которые отличали их от обычных людей. Они стремились к степени пророка, и многие из них достигли ее благодаря своей чистоте, святости и близости к Пророкам. Ибо пророк оказывает большое влияние на того, кто общается с ним. Он обращает последнего, пробуждая в нем духовность и желание достичь той высокой ступени, которая приносит видимое величие и награду в грядущем мире, когда душа отделена от чувств и наслаждается небесным светом. Мы никого не лишаем награды, причитающейся ему за его добрые дела, но мы отдаем предпочтение тем, кто близок к Богу, и измеряем их награду в загробном мире этим мерилom. Наша религия состоит не просто в произнесении определенных слов, но и в сложных практиках и линии поведения, которые приближают нас к Богу. Посторонние тоже могут достичь уровня мудрых и благочестивых людей, но они не могут стать равными нам и быть пророками.[192]

Израиль - не только избранная нация, которой в дар дается пророчество, но и Палестина - самое подходящее место в мире для общения с Богом, поскольку определенное место может быть наилучшим для выращивания определенных растений и воспитания людей с определенным характером и темпераментом. Все те, кто пророчествовал за пределами Палестины, делали это применительно к Палестине. Авраам не был достоин божественного

завета, пока не оказался на этой земле. Палестина должна была стать проводником для всего мира. Причина, по которой второй Храм просуществовал недолго, заключается в том, что вавилонские изгнанники недостаточно любили свое отечество и не все вернулись, когда указ Кира позволил им это сделать.[193]

Израиль - сердце среди народов. Сердце более чувствительно, чем остальные части тела, как в болезни, так и в здравии. Оно острее чувствует и то, и другое. Он более подвержен заболеваниям, чем другие органы, и, с другой стороны, он быстрее осознает факторы, опасные для его здоровья, и пытается отвергнуть их или отразить. Итак, Израиль находится среди народов. Их ответственность больше, чем у других наций, и они скорее понесут наказание. "Только вас Я возлюбил из всех народов земли", - говорит Амос (3, 2). "Поэтому я накажу вас за все ваши беззакония". С другой стороны, Бог не позволяет нашим грехам накапливаться, как он делает с другими народами, пока они не заслужат уничтожения. "Он прощает беззакония своего народа, заставляя их уходить в надлежащем порядке". Как сердце подвержено влиянию других органов, так и Израиль страдает из-за своей ассимиляции с другими народами. Израиль страдает, пока другие народы живут в мире. Как элементы существуют ради минералов, минералы - ради растений, растения - ради животных, животные - ради человека, так и человек существует ради Израиля, а Израиль - ради Пророков и благочестивых людей. С очищением Израиля мир улучшится и приблизится к Богу.[194]

Язык иврит ассоциируется с Израилем и Палестиной в качестве третьей привилегии и отличия. Это первоначальный язык, на котором Бог говорил с Адамом. Этимологии библейских имен подтверждают это. Раньше он был богаче, а со временем обнищал, как и люди, пользующиеся им. Тем не менее, он по-прежнему демонстрирует превосходство над другими языками в своей системе ударений, которая демонстрирует правильную экспрессию при чтении, и в своей замечательной системе изменений гласных, создающих благозвучие в выражении и вариативность значения.[195]

Высший тип человека, как мы видели, - это Пророк, ради которого существует Израиль и все человечество. Он является высшим типом, потому что он один обладает непосредственным знанием о Джхвх в отличие от "Элохима", концепции универсальной причины и силы, которую также способен постичь философ. Яхвх означает, как мы видели, личного Бога, который творит чудеса и открывает себя человечеству через пророка. Поэтому мы хотим знать, как Иуда Халеви понимает сущность и процесс пророческого вдохновения. Мы уже знаем, что он выступает против философов, которые рассматривают силу пророчества как естественный дар, которым обладает человек с чистым интеллектом и совершенной силой воображения. Для этих аристотелистов, как у нас будет возможность более ясно увидеть позже, человеческий интеллект есть не что иное, как индивидуализированное отражение, если можно так выразиться, единого универсального интеллекта, который есть не Бог, а совершенно нематериальная интеллектуальная субстанция, удаленная от Божества на девять или десять ступеней. Он называется Активным Интеллектом, и его задача - управлять подлунным миром зарождения и распада. Как чистая мысль, Активный Интеллект охватывает своим содержанием весь подлунный мир по сути. Фактически, она придает формы (в аристотелевском смысле) вещам этого мира и, следовательно, обладает вневременным знанием всего мира и происходящих в нем событий. Индивидуальное отражение этого в человеческой душе сохраняется там до тех пор, пока человек жив, подобно тому, как капля воды может удерживать луну до тех пор, пока она не испарится, и отражение вновь поглощается единственной реальной

луной. Таким образом, именно Активный Интеллект является причиной всех концептуальных знаний в человеке через их индивидуализацию, и в него вновь погружается каждый человеческий интеллект, когда индивид умирает. У одних людей Активный Интеллект проявляется в большей, у других в меньшей степени; и в силах каждого, в определенных пределах, увеличить и очистить свое участие во влиянии Активного Интеллекта посредством учебы и строгой этической дисциплины. Пророк отличается от обычного человека и философа только степенью, а не видом. Его знание исходит из влияния Активного Интеллекта, как и знание философа. Разница в том, что в случае пророка воображение играет важную роль и представляет конкретные видения вместо универсальных утверждений, и отождествление с Активным Интеллектом происходит гораздо ближе.

Эта концепция пророчества, которая в своих основных чертах, как мы увидим, была принята Авраамом ибн Даудом, Маймонидам и Герсонидом, естественно, не понравилась бы Иуде Халеви. Пророчество - прерогатива Израиля и Палестины. Философы не имеют к этому никакого отношения. У простого философа не больше шансов войти в царство пророчеств, чем у верблюда пройти сквозь игольное ушко.^[B] Создавали ли философы когда-либо пророков? И все же, если их объяснение верно, их ряды должны быть полны ими. Пророчество - это сверхъестественная сила, и влияние исходит от Бога. Пророк - высший вид смертных. Он наделен внутренним зрением, скрытым чувством, которое видит определенные нематериальные объекты, как внешнее чувство видит физические объекты. Никто другой не видит эти формы, но они тем не менее реальны, поскольку весь род пророческих личностей свидетельствует об их существовании. В обычном восприятии мы отличаем реальный объект от иллюзии, апеллируя к свидетельству других. То, что является только одному человеку, может быть иллюзией. Если все люди согласны с тем, что объект существует, мы приходим к выводу, что он реален. Тот же тест применим к пророческим видениям. Их видят все пророки. Затем интеллект пророка интерпретирует видение, как наш интеллект интерпретирует данные наших органов чувств. Последние дают нам не сущность воспринимаемого объекта, а поверхностные случайности, такие как цвет, форма и так далее. Работа разума заключается в том, чтобы соотнести эти качества с сущностью объекта, такого как король, солнце. То же самое относится и к пророку. Он видит фигуру в образе короля или судьи, отдающего приказы; и он знает, что перед ним существо, которому служат и которому повинуются. Или он видит форму в процессе перевозки багажа или препоясанной для работы; и он делает вывод, что имеет дело с существом, предназначенным для слуги. Какими на самом деле были эти видения, не во всех случаях возможно узнать с уверенностью. Нет сомнений в том, что Пророки действительно видели небесное воинство, духов сфер, в образе человека. Слово "ангел" в Библии (евр. Малак) означает посланник. Кем были эти посланники или ангелы, мы не можем сказать с уверенностью. Возможно, они были специально созданы из тонких элементарных тел или принадлежали вечным ангелам, которые могут быть теми же духовными существами, о которых говорят философы. Мы не можем ни отвергнуть их точку зрения, ни определенно принять ее. Точно так же выражение "Слава Яхве" может обозначать прекрасное тело, следующее воле Бога и формируемое каждый раз, когда оно должно являться пророку, или оно может обозначать всех ангелов и духовных существ, Трон, Колесницу и Небесный Свод, а также Офанним и Галгалим и других вечных существ, составляющих, так сказать, свиту Бога.

Даже такие фразы, как "Они увидели Бога Израиля" (Исх. 24, 10), "Он увидел форму Яхве" (Числ. 12, 8), раввинское выражение "Маасе Меркаба" (работа божественной колесницы, ср. выше, стр. [xvi](#)) и более поздние обсуждения, касающиеся "Меры божественного роста" (Шиур Комах), не

должны быть отвергнуты. Эти визуальные образы, представляющие Бога, рассчитаны на то, чтобы вселять в человеческую душу страх, которого не может вызвать простое представление о Едином, Всемогущем и так далее.[\[196\]](#)

Поскольку Иуда Галеви не желает уступать философам и объяснять сверхъестественность пророчества, утверждая, скорее, наоборот, что сверхъестественный характер пророческого видения является свидетельством высшей природы Израиля, а также их земли и их языка, поэтому он настаивает на внутренней ценности церемониального закона, включая жертвоприношения. Для Саади, и особенно для Бахьи и Маймонида, критерием ценности является рациональность. Важные законы Библии известны как рациональные заповеди. Другой класс, так называемые традиционные заповеди, также оказались бы рациональными, если бы мы знали причину, по которой они были заповеданы. А при отсутствии точных знаний предлагать причины - дело философа. Бахья придает наибольшее значение заповедям сердца, *то есть* чистоте мотивов и намерений, тем законам, которые касаются чувств и веры, а не внешней практики. Отношение Джуды Халеви иное. Если единственное, что имеет значение в религии, - это намерение, мотив и моральное чувство, то почему христианство и ислам должны сражаться насмерть, проливая неисчислимую человеческую кровь в защиту своей религии? Что касается этической теории и практики, то между ними нет разницы. Единственное, что их разделяет, - это церемониальная практика. И царю хазар неоднократно говорили в его снах, что его намерения были благими, но не его практика, его религиозная практика. Безусловно, этический закон важен в любой религии, но он не присущ религии как таковой. Это необходимое условие общественной жизни, без которого невозможно никакое объединение, даже банда грабителей. Честность есть даже среди воров. Религия имеет свои особые обычаи, и для израильтянина недостаточно соблюдать только разумные заповеди. Когда Пророки осуждают жертвоприношения; когда Михей говорит (6, 8): "Он показал тебе, о человек, что такое добро; и чего требует от тебя Господь, кроме как поступать справедливо, любить милосердие и смиренно ходить пред Богом твоим", они имеют в виду, что одних церемоний недостаточно; но, несомненно, человек не является полностью израильтянином, если он пренебрегает церемониальными законами и соблюдает только разумные заповеди. Мы можем не понимать ценности церемониальных законов, значения института жертвоприношений. Но мы также не понимаем, почему разумная душа не прикрепляется к телу, за исключением случаев, когда части расположены определенным образом и элементы смешаны в определенной пропорции, хотя разум сам по себе не нуждается в пище и питье. Бог устроил это так, что только при определенных условиях тело может получить свет разума. Так и в вопросе жертвоприношений Бог предопределил, что только при тщательном соблюдении деталей жертвоприношения и других церемоний нация будет наслаждаться его присутствием и заботой. В некоторых случаях значение определенных обрядов яснее, чем в других. Таким образом, различные фестивали также символизируют определенные истины истории и божественное правление миром. Суббота ведет к вере в исход из Египта и сотворение мира; и, следовательно, прививает веру в Бога.[\[197\]](#)

По своим этическим взглядам Иуда Халеви более человечен, чем Бахья, поскольку выступает против всякого рода аскетизма. Закон, говорит он, не требует излишеств ни в каком направлении. Каждой власти и способности должно быть воздано должное. Наш закон поощряет страх, любовь и радость как средства поклонения Богу; так что пост в постный день не приближает человека к Богу больше, чем еда, питье и ликование в праздничный день, при условии, что все делается с целью почитания Бога. Еврейский преданный - это не тот, кто

отделяет себя от мира. Напротив, он любит мир и долгую жизнь, потому что таким образом он получает долю в мире грядущем. Тем не менее, его желание состоит в том, чтобы достичь степени Еноха или Илии и быть пригодным для общения с ангелами. Такой человек, как этот, чувствует себя более комфортно в одиночестве, чем в компании других людей; ибо высшие существа - это его компания, и он скучает по ним, когда его окружают люди. Философы также наслаждаются одиночеством, чтобы прояснить свои мысли, и они стремятся встретиться с учениками, чтобы обсудить с ними свои проблемы. В наши дни трудно достичь положения этих редких людей. В прежние времена, когда Шекина покоилась в Святой Земле, а нация была пригодна для пророчества, были люди, которые отделились от своих соседей и изучали закон в чистоте и святости в компании таких же людей, как они. Это были Сыновья Пророков. В наши дни, когда нет ни пророчества, ни мудрости, человек, который попытался бы это сделать, хотя бы он и был набожным человеком, потерпел бы неудачу; ибо он не нашел бы ни пророков, ни философов, которые составили бы ему компанию; ни достаточного количества людей, чтобы поддерживать свой разум в том высоком состоянии экзальтации, которое необходимо для общения с Богом. Одной молитвы недостаточно, и вскоре она становится привычкой без какого-либо влияния на душу. Вскоре он обнаружит, что естественные силы и желания души начинают заявлять о себе, и он будет сожалеть о своей разлуке с человечеством, тем самым отдаляясь от Бога вместо того, чтобы приближаться к нему.

Правильная практика благочестивого человека в наши дни состоит в том, чтобы отдавать всем частям тела должное и не более, не пренебрегая ни одной из них; и подчинять низшие силы и желания господству высших; питая душу духовными вещами, как тело материальными. Он должен постоянно держать себя под охраной и контролем, особо используя время молитвы для самоанализа и стремясь сохранить влияние одной молитвы до тех пор, пока не придет время для следующей. Он также должен использовать субботы, праздники и Великий пост, чтобы поддерживать себя в хорошей духовной форме. Кроме того, он должен соблюдать все заповеди, традиционные, рациональные и исходящие от сердца, и размышлять об их значении, а также о Божьей благодати и заботе.^[198]

Иуда Галеви не сомневается в бессмертии души, а также в награде и наказании после смерти, хотя Библия не уделяет этим вопросам сколько-нибудь пристального внимания. Другие религии, признает он, обещают большую награду после смерти, в то время как иудаизм предлагает божественную близость через чудеса и пророчества. Вместо того чтобы говорить: "Если ты будешь делать то-то и то-то, я посажу тебя в сады после смерти и доставлю тебе удовольствия", наш Закон гласит: "Я буду твоим Богом, а ты будешь моим народом". Некоторые из вас предстанут передо мной и поднимутся на небеса, ходя среди ангелов; и мои ангелы будут ходить среди вас, защищая вас на вашей земле, которая является святой землей, не такой, как у других народов, которые управляются природой. Несомненно, восклицает он, мы, которые можем похвастаться такими вещами при жизни, более уверены в будущем мире, чем те, кто полагается исключительно на обещания загробной жизни. Было бы неправильно, говорит раввин царю хазар, который испытывал искушение презирать евреев, а также их религию из-за их материальной и политической слабости, судить о нашей судьбе после смерти по нашему положению при жизни, в котором мы ниже всех других людей. Ибо именно эти люди, подобно христианам и мусульманам, славятся своими основателями, которых преследовали и презирали, а не нынешней властью и роскошью великих королей. Христиане, в частности, поклоняются человеку, который сказал: "Всякий, кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему и другую. И если мужчина ... сними плащ твой, дай ему и плащ твой" (Матф. 5, 39).

Соответственно, наша ценность в глазах Бога выше, чем если бы мы были преуспевающими. Это правда, что не все из нас принимают свое жалкое положение с подобающим смирением. Если бы мы это делали, Бог не держал бы нас так долго в страданиях. Но, в конце концов, наш народ ожидает награда за то, что он добровольно взвалил на себя ярмо изгнания, когда любому из нас было бы легко стать братом нашим угнетателям, сказав одно слово.

Наши мудрецы тоже много говорили об удовольствиях и страданиях, ожидающих нас в загробном мире, и в этом они также превосходят мудрецов других религий. Библия, это правда, не делает ударения на этом аспекте нашей веры; но из Библии также многое ясно, что дух возвращается к Богу. Есть также намеки на бессмертие души в исчезновении Илии, который не умер, и в вере в его второе пришествие. Это явствует также из молитвы Валаама: "Позволь мне умереть смертью праведника, и пусть мой последний конец будет подобен его" (Числ. 23, 10), и из воскрешения Самуила из мертвых. Идея рая (Ган Эден) взята из Торы, а Геенна - это еврейское слово, название долины недалеко от Иерусалима, где всегда горел огонь, пожиравший нечистые кости, туши и так далее. В более поздних религиях нет ничего нового, чего бы уже не было в нашей.[199]

Важной этической проблемой, которую Иуда Галеви обсуждает более тщательно, чем кто-либо из его предшественников, является проблема свободы воли, которую он защищает от фаталистического детерминизма и пытается примирить с божественной причинностью и предвидением. Мы уже видели (стр. [xxi](#)), что это был один из важных тезисов мутазилитского калама. И нет никаких сомнений в том, что фатализм противоположен иудаизму. Фаталистический детерминист отрицает категорию случайного или возможного. Он не просто говорит, что событие определяется его непосредственной причиной, он идет дальше и утверждает, что оно определено задолго до любой из его вторичных причин волей Бога. Из этого следует, что нет никакого способа предотвратить событие, предопределенное таким образом. Если мы приложим все усилия, чтобы избежать несчастья, которому суждено обрушиться на нас, сами наши усилия могут привести нас к нему и привести в его когти. Литература полна историй, иллюстрирующих эту веру, как, например, история Эдипа. Выступая против этой формы веры, Иуда Галеви отстаивает реальность случайного или возможного в противоположность необходимому. Никто, кроме упрямых и извращенных, не отрицает возможного. Его приготовления встретить и избежать то, чего он надеется и боится, доказывают, что он верит в то, что требует усилий и предосторожностей. Если бы у него не было этой веры, он бы смиренно сложил руки, никогда не потрудившись снабдить себя оружием, чтобы встретить врага, или водой, чтобы утолить жажду. Конечно, мы можем возразить, что независимо от того, готовишься ты сам или не делаешь этого, подготовка или пренебрежение определяются сами по себе. Но это уже не та позиция, которой придерживались вначале. Ибо теперь мы признаем, что вторичные причины действительно играют роль в определении результата, тогда как вначале мы это отрицали. Воля является одной из таких вторичных причин. Соответственно, Иуда Халеви делит все действия или события на четыре класса: божественные, естественные, случайные и добровольные. Строго божественные события являются прямыми результатами божественной воли без какой-либо промежуточной причины. Нет никакого способа подготовиться к ним или избежать их; не то чтобы физически; но можно подготовить себя ментально и морально, а именно, через секреты Торы для того, кто их знает.

Природные явления вызываются вторичными причинами, которые доводят объекты природы до их совершенства. Они производят свои эффекты регулярно и единообразно, при условии

отсутствия помех со стороны трех других причин. Примером природных явлений может быть рост растения или животного при благоприятных условиях. Случайные события также вызываются вторичными причинами, но они происходят случайно, нерегулярно и не как результат целенаправленности. Их причины не предназначены для доведения до совершенства их случайных последствий. Им также может препятствовать любая из трех других причин. Примером случайного события может быть смерть на войне. Вторичная причина - это битва, но ее целью было не то, чтобы данный человек мог встретить там свою смерть, и не все люди умирают на войне.

Наконец, добровольные действия - это те, которые вызваны волей человека. Именно они беспокоят нас больше всего. Мы уже указывали, что человеческая воля сама по себе является вторичной причиной и играет определенную роль в определении ее следствия. Верно, что сама воля вызывается другими высшими причинами, пока мы не доберемся до первопричины, но это не образует *необходимой* причинно-следственной цепочки. Несмотря на непрерывную цепь причин, предшествующих данному волеизъявлению, душа, оказавшаяся перед данным планом, свободна выбрать любую из двух альтернатив. Утверждение, что речь человека так же необходима, как биение его пульса, противоречит опыту. Мы чувствуем, что являемся хозяевами своей речи и своего молчания. Тот факт, что мы хвалим и порицаем, любим и ненавидим человека в зависимости от его преднамеренного поведения, является еще одним доказательством свободы. Мы не виним естественную или случайную причину. Мы не обвиняем ребенка или спящего человека, когда они причиняют ущерб, потому что они не причиняли ущерб намеренно. Если те, кто отрицает свободу, последовательны, они должны либо воздерживаться от гнева на человека, который намеренно причиняет им вред, либо они должны сказать, что гнев, похвала, порицание, любовь и ненависть - это обманчивые силы, напрасно вложенные в наши души. Кроме того, не было бы никакой разницы между благочестивыми и непослушными, потому что и те, и другие делают то, что они по необходимости обязаны делать.

Но есть определенные серьезные возражения против доктрины свободы. Если человек абсолютно свободен делать или воздерживаться, из этого следует, что последствия его поведения находятся вне контроля Бога. Ответ на это заключается в том, что они не полностью выведены из-под его контроля. Они по-прежнему связаны с ним цепью причин.

Еще один аргумент против свободы воли заключается в том, что она несовместима со знанием Бога. Если только человек является хозяином своего выбора, Бог не может знать заранее, что он выберет. И если Бог действительно знает, человек не может не выбирать так, как Бог знал заранее, что он выберет, и что становится с его свободой? На это можно ответить, сказав, что знание о вещи не является причиной ее существования. Мы не определяем прошлое событие тем фактом, что мы его знаем. Знание - это просто свидетельство того, что вещь есть. Таким образом, человек выбирает по своему собственному усмотрению, и все же Бог заранее знает, какой путь он выберет, просто потому, что он заглядывает в будущее, когда мы помним прошлое.[\[200\]](#)

Обсуждение проблемы свободы Джудой Галеви полнее, чем любое из тех, с которыми мы сталкивались до сих пор в нашем исследовании. Но оно неудовлетворительно. Помимо его четырехкратной классификации событий, которая открыта для критики, в самом центре его аргументации есть слабое место, которое вряд ли могло ускользнуть от него. Он признает, что воля вызвана высшими причинами, заканчивающимися в конечном счете волей Бога, и все же

на одном дыхании утверждает, что воля не детерминирована. Будучи свободной, воля выводится из-под контроля Бога, и все же она невыводится полностью, будучи связанной с ним цепью причин. Это явное противоречие, если только нам не скажут, насколько оно определено, а насколько нет. Несомненно, аспект, в котором оно не определено, абсолютно выведен из-под контроля Бога и совершенно беспричинен. Но Джуда Халеви не желает этого признавать. Он просто оставляет нас наедине с двумя несовместимыми вещами. Мы увидим, что Хасдай Крескас был более последователен и признавал детерминизм.

Теперь мы рассмотрели учение Иуды Галеви и увидели, что он не разделяет точку зрения тех людей, которых в его время называли философами, *то есть* тех, кто принял учения, приписываемые Аристотелю. В то же время он был заинтересован в утверждении, что вся наука действительно изначально пришла от евреев; и чтобы доказать это, он предпринимает краткое толкование "Сефер Йезира" (Книги Творения), раннего мистического произведения неизвестного авторства и даты, которое Иуда Халеви, согласно некритичному мнению его времени, приписывал Аврааму.^[201] Чтобы не подвергать себя обвинению в непоследовательности, он отвергает предположение, что Сефер Езира представлял собственные домыслы Авраама до того, как он получил привилегию пророческого сообщения от Бога. Когда это произошло, он был готов отказаться от всех своих прежних рационалистических рассуждений и придерживаться уверенности в богооткровенной истине.^[202] Таким образом, мы можем с полным основанием заключить, что идея Иуды Галеви заключалась в том, что евреи были создателями философии, но они давно отказались от нее в пользу чего-то гораздо более обоснованного и определенного; в то время как греки и их потомки, не имея ничего лучшего, подхватили ее и теперь выставляют напоказ как свое собственное открытие и даже ставят ее выше прямого откровения.

Естествознание в той мере, в какой оно имело отношение к более или менее проверяемым данным, не могло считаться вредным, и поэтому мы находим, что Иуда Халеви прилагает все усилия, чтобы показать, что мудрецы раввинской литературы культивировали науки, астрономию в связи с еврейским календарем; анатомию, биологию и физиологию в связи с законами убоя и экспертизы мяса животных (законы "Терефы").^[203]

Но столь велико было очарование, которое философия оказывала на людей его поколения, что даже Иуда Галеви, несмотря на его попытки поколебать ее авторитет и указать на ее неадекватность и очевидную неполноценность откровению, не смог полностью от нее избавиться. И соответственно мы обнаруживаем, что он считает необходимым посвятить большую часть пятой книги "Кусари" представлению современной философии с высоты птичьего полета. Конечно, он не дает всему этому печати своего одобрения; он постоянно нападает на его основы и обнажает их слабость. В то же время он признает, что не каждый человек обладает верой от природы и является доказательством против ошибочных аргументов еретиков, астрологов, философов и других. Они воздействуют на обычного смертного, и он может даже быть введен в заблуждение на какое-то время, пока не придет к пониманию истины. Поэтому хорошо знать принципы религии со слов тех, кто защищает ее разумом, а это предполагает знание науки и теологии. Но мы не должны, говорит он, на манер караимов сразу переходить к более высокому изучению теологии. Сначала нужно понять фундаментальные принципы физики, психологии и так далее, такие как материя и форма, стихии, природа, Душа, Интеллект, Божественная Мудрость. Затем мы можем перейти к более правильным теологическим вопросам, таким как будущий мир, Провидение и так далее.

Соответственно, Джуда Галеви дает нам в дальнейшем краткий отчет, подобный тому, который он только что изложил. Нам не стоит тратить время на воспроизведение всего этого здесь, поскольку, во-первых, Иуда Халеви не приводит это как результат своего собственного исследования и убеждения, а во-вторых, многое из этого не ново; и мы уже встречали это в более или менее похожей форме раньше у Джозефа ибн Цаддика, Авраама бар Хийи и других. Однако мы должны указать на новые черты, с которыми мы раньше не встречались, объяснить их происхождение и, в частности, указать на критические замечания Джуды Халеви.

В целом мы можем сказать, что Иуда Галеви лучше знаком с доктринами аристотеля, чем кто-либо из его предшественников. Таким образом, возьмем один пример, который мы использовали ранее (стр. 138), знаменитое определение души Аристотеля цитируется Исааком Израэлем, Саадией, Джозефом ибн Цаддиком, а также Иудой Халеви. Израиль не обсуждает это определение подробно.^[204] Саадия и Ибн Цаддик ясно показывают, что они не поняли точного значения определения. Иуда Галеви - первый, кто правильно понимает все элементы определения. И все же было бы решительно ошибочно делать из этого вывод, что Иуда Галеви непосредственно изучал работы Аристотеля. Благодаря удачному открытию С. Ландауэра^[205] мы можем следовать источнику Иуды Галеви с уверенностью очевидцев. набросок аристотелевской психологии, который он дает, целиком взят не из "De Anima" Аристотеля, а из юношеской работы Ибн Сины. Джуда Халеви даже не потрудился изложить тему своими словами. Он просто взял свою модель и сократил ее, выбросив весь аргументирующий, иллюстративный и уточняющий материал. Помимо этого сокращения, он следует своему авторитету почти слово в слово, не говоря уже о воспроизведении идей в первоначальной форме и порядке. Это типичный и чрезвычайно поучительный пример; и он показывает, насколько осторожными мы должны быть, прежде чем решить, что средневековый писатель читал определенного автора, с идеями которого он знаком и которого цитирует.

В "Очерке философской теории" Иуда Галеви впервые говорит о хайле (חַיִּל) или бесформенной материи, которая, согласно философам, была в начале вещей, содержащихся в лунной сфере. Предполагается, что "вода" во втором стихе книги Бытия ("и дух Божий коснулся поверхности воды") обозначает эту первичную материю, поскольку "тьма" в том же стихе и "хаос" ("Тоху") в первом стихе означают отсутствие формы и состава в материи (аристотелевское *στέρησις*). Затем Бог пожелал вращать самую внешнюю сферу, известную как суточная сфера, которая заставила все остальные сферы вращаться вместе с ней, тем самым производя изменения в хайле в соответствии с движениями сферы. Первым изменением было нагревание того, что находилось рядом с лунной сферой, и превращение его в чистый огонь, известный среди философов как "естественный огонь", чистую, тонкую и невесомую субстанцию, не имеющую цвета или качества горения. Это стало огненной сферой. Та часть, которая была дальше, превратилась в результате того же вращения в сферу воздуха, затем появилась сфера воды и, наконец, земной шар в центре, тяжелый и толстый из-за его удаленности от места движения. Из этих четырех элементов получаются физические объекты по составу. Формы (в аристотелевском смысле) вещей накладываются на их материю божественной силой, "Интеллектом и Создателем Форм"; тогда как материя исходит от хайла, и случайная близость различных частей к вращающейся лунной сфере объясняет, почему некоторые части стали огнем, некоторые воздухом и так далее.

Против этого механического объяснения образования элементов возражает Иуда Галеви. Поскольку первоначальное движение суточной сферы, по общему признанию, обусловлено не

случайностью, а волей Бога, что получается, если отнести образование элементов к их случайной близости к движущейся сфере и объяснить образование минералов, растений и животных одним и тем же механическим способом случайным составом четырех элементов в пропорциях, изменяющихся в соответствии с различными оборотами и положениями небесных тел? Кроме того, если бы последнее объяснение было верным, число видов растений и животных должно было бы быть бесконечным, подобно различным положениям и формациям небесных тел, тогда как они конечны и постоянны. Аргумент, основанный на замысле и назначении, которые ясно видны у большинства растений и животных, еще больше опровергает такое механическое объяснение, которое пытаются дать философы. Замысел также виден в нарушении закона природы, согласно которому вода всегда должна находиться над землей и вокруг нее; тогда как на самом деле мы видим большую часть земной поверхности над водой. Очевидно, что это благодетельное обеспечение для того, чтобы животная жизнь могла поддерживать себя, и в этом значение слов Псалмопевца (136, 6): "Тому, кто распростер землю над водами".

Вся теория о четырех элементах и предполагаемом составе из них всех вещей является чистым предположением. Возьмем идею мира огня, высшего огня, как они его называют, который бесцветен, чтобы не заслонять цвет небес и звезд. Кто-нибудь видел такой пожар? Единственный известный нам огонь - это чрезвычайно горячий предмет в форме угля, или в виде пламени в воздухе, или в виде кипящей воды. И кто видел, как огненное или воздушное тело проникает в материю растений и животных, чтобы мы могли утверждать, что последние состоят из четырех элементов? Правда, мы знаем, что вода и земля действительно входят в вещество растений и что воздух и солнечное тепло помогают им расти и развиваться, но мы никогда не видим огненного или воздушного тела. Или кто-нибудь видел растения, разделенные на четыре элемента? Если часть превращается в землю, то это не настоящая земля, а пепел; а часть, превращенная в воду, - это не настоящая вода, а разновидность влаги, ядовитой или питательной, но не пригодной для питья. Точно так же ни одна часть растения не превращается в настоящий воздух, пригодный для дыхания, а превращается в пар или туман. Допустим, что мы должны признать тепло и холод, влажное и сухое первичными качествами, без которых не может существовать ни одно тело; и что разум сводит составные объекты к этим первичным качествам и утверждает субстанции как носители этих качеств, которые он называет огнем, воздухом, водой и землей, — это верно только концептуально и теоретически. Не может быть, чтобы первичные качества действительно существовали в простом состоянии *extra animam*, а затем из них были созданы все существующие вещи. Как могут философы утверждать подобное, если они верят в вечность мира, в то, что он всегда существовал таким, каким он является сейчас?

Такова критика их теории стихий. Согласно Торе, Бог создал мир таким, какой он есть, с уже сформировавшимися животными и растениями. Нет необходимости предполагать промежуточные силы или составы. В тот момент, когда мы признаем, что мир был сотворен из ничего по воле Бога так, как он того желал, исчезают все трудности, связанные с происхождением тел и их связью с душами. И нет никаких причин, по которым мы не должны принимать небесный свод, и воды над небесами, и демонов, упомянутых раввинами, и повествование о днях Мессии, воскресении и грядущем мире.^[206]

Другая теория, которую он критикует, разработана Альфараби и Авиценной, главными арабскими аристотелистами до Аверроэса. Это сочетание аристотелизма с неоплатоническим

учением об эманации, хотя в целом оно приписывалось Аристотелю в средние века. Мы уже видели во Введении (стр. [xxxiv](#)), что Аристотель представлял мир как ряд концентрических сфер с землей в центре. Основных сфер восемь, и они расположены по порядку, начиная с внешней сферы, (1) неподвижные звезды, (2) Сатурн, (3) Юпитер, (4) Марс, (5) Меркурий, (6) Венера, (7) Солнце, (8) Луна. Для учета различных движений солнца и планет пришлось ввести дополнительные сферы, всего их было пятьдесят шесть. Но основные сферы остались упомянутыми. Каждая сфера или группа сфер с звездой, которую она несет, приводится в движение бестелесным двигателем, духом или Разумом, и над всеми ними находится первый неподвижный двигатель, Бог. Он приводит в движение внешнюю сферу неподвижных звезд, и поэтому движется весь мир. Здесь ничего не говорится о происхождении этих сфер и их понятных движителях. С другой стороны, в неоплатонической системе Плотина все существование, и особенно существование умопостигаемого или духовного мира, проистекает из Единого или Блага. Интеллект - это первая эманация, Душа - вторая, Природа - третья, а Материя - последняя.

Из-за путаницы, возникшей в средние века, в результате которой неоплатонические труды и доктрины приписывались Аристотелю, Альфараби и Авиценна разработали схему, объединившую теорию движения Аристотеля с доктриной эманации Плотина. Теория основана на принципе, якобы принадлежащем Аристотелю, согласно которому из единой причины не может следовать ничего, кроме единого следствия. Следовательно, сказал Авиценна, Бог не мог создать непосредственно весь мир, который мы видим, во всей его сложности. Он является непосредственной причиной только первого Разума, или первого ангела, как называет его Иуда Халеви. Этот Разум созерцает самого себя и свою причину. Результатом последнего действия является эманация второго разума, или ангела; результатом первого является сфера неподвижных звезд, движущей силой которой является первый Разум. Второй Разум снова производит третий Разум своим созерцанием Первопричины, и своим самосозерцанием он создает вторую сферу, сферу Сатурна, которая приводится им в движение. Таким образом, процесс продолжается до тех пор, пока мы не достигнем сферы Луны, которая является последней из небесных сфер, и Активного Интеллекта, последнего из Разумов, управляющего подлунным миром.

Эта причудливая и чисто мифологическая схема пробуждает антагонизм Иуды Галеви. Это все чистая гипотеза, говорит он, и в ней нет ни капли доказательств. Люди верят в нее и считают убедительной просто потому, что она носит имя греческого философа. На самом деле эта теория менее правдоподобна, чем теория "Сефер Езира"; и нет согласия даже среди самих философов, за исключением тех, кто является последователями того же греческого авторитета, Эмпедокла, или Пифагора, или Аристотеля, или Платона. Они согласны не потому, что доказательства убедительны, а просто потому, что являются членами данной секты или школы. Возражения против только что изложенной теории многочисленны. Во-первых, почему серия эманаций должна прекратиться с появлением Луны? Это потому, что сила Первопричины иссякла? Кроме того, почему самосозерцание должно приводить к сфере и созерцанию Первопричины в Разуме или ангеле? Из этого следует, что когда Аристотель созерцает самого себя, он создает сферу, а когда он созерцает Первопричину, он порождает ангела. Допуская истинность процесса, непонятно, почему движитель Сатурна не должен производить еще две эманации, одну путем созерцания Разума непосредственно над ней, а другую - путем созерцания первого Разума, производя таким образом четыре эманации вместо двух. [\[207\]](#)

В его очерке психологии философов, который, как мы видели (стр. 175), устно заимствован у Авиценны, новым для нас является изложение внутренних чувств и описание рациональной способности. Поэтому мы должны воспроизвести его здесь в общих чертах вместе с критикой Джуды Галеви.

С тремя видами души - растительной, животной и разумной - мы уже встречались ранее. Мы также ссылались на тот факт, что Джуда Галеви правильно анализирует хорошо известное аристотелевское определение души. Теперь мы должны дать краткий отчет о внутренних чувствах в том виде, в каком Иуда Галеви заимствовал его у Авиценны. Пять внешних чувств - зрение, слух, осязание, обоняние и вкус - дают нам просто цвета, звуки, ощущения прикосновения, запахи и вкусы. Они объединяются в объект с помощью *здорового смысла*, известного также как *формирующая сила*. Таким образом, когда мы видим мед, у нас с его желтым цветом ассоциируется сладкий вкус. Этого нельзя было бы сделать, если бы у нас не было силы, которая объединяет в нем все пять чувств. Ибо чувство зрения не может воспринимать вкус, равно как и цвет не может быть воспринят вкусовым чувством. Поэтому прежде всего необходим здравый смысл, который охватывает все пять внешних чувств. Это первое внутреннее чувство. Оно сохраняет формы воспринимаемых объектов такими, какими их представляют внешние чувства. Затем приходит *способность к композиции* или сила воображения. Это составляет и разделяет материал здравого смысла. Это может быть правдой или ложью, тогда как здравый смысл всегда истинен. И то, и другое дает нам просто формы; они не выносят никакого суждения. Последняя функция принадлежит третьему внутреннему чувству, *способности суждения*. Благодаря этому животное получает возможность решать, следует ли искать данный объект или избегать его. Это также служит для исправления ошибок воспроизведения, которые могут быть обнаружены в предшествующей способности воображения. Любовь, обида, вера, отрицание также относятся к способности судить вместе с такими суждениями, как то, что волк - враг, а ребенок - друг. Последнее из внутренних чувств - это *фактическая память*, сила, которая сохраняет суждения, сделанные предшествующей способностью.

В дополнение к этим сенсорным способностям животное обладает двигательными способностями. Это две из них: *сила желания*, которая побуждает животное искать приятное; и *сила гнева*, которая заставляет его отвергать или избегать неприятного. Все эти силы зависят от телесных органов и исчезают с разрушением последних.

Высшей силой души и исключительным достоянием человека (упомянутые ранее способности обнаруживаются также у животных) является разумная душа. Поначалу это просто потенциальная возможность. На самом деле это *tabula rasa*, пустая доска, чистый лист бумаги. Но она обладает способностью (или является властью) приобретать общие идеи. Поэтому его называют гилическим, или материальным интеллектом, потому что он подобен материи, которая сама по себе не является ничем реальным, но потенциально является всем, будучи способной принимать любую форму и становиться любым реальным объектом. Как материя приобретает чувственные формы, так и материальный интеллект приобретает умопостигаемые формы, *то есть* мысли, идеи, концепции. Когда у него есть эти идеи, это *настоящий интеллект*. Тогда он идентичен имеющимся у него идеям, *т. е.* мыслитель и мысль - это одно и то же, и отсюда утверждение, что действительный интеллект "разумен" и "умопостигаем" одновременно. Поскольку материя является принципом зарождения и разрушения, разумная душа, которая, таким образом, показана как нематериальная субстанция, неразрушима,

следовательно, бессмертна. И именно приобретенные ею идеи делают ее таковой. Когда рациональная душа имеет дело с чистым знанием, это называется *спекулятивным* или *теоретическим интеллектом*. Когда он занят контролем над животными силами, его функцией является поведение, и оно называется *практическим интеллектом*. Рациональная душа, *то есть* спекулятивный интеллект, отделима от тела и не нуждается в нем, хотя поначалу она использует его для приобретения некоторых своих знаний. Это подтверждается тем фактом, что, в то время как телесные силы, как и чувства, ослабляются сильными стимулами, разум укрепляется трудными предметами размышления. Старость ослабляет тело, но укрепляет разум. Деятельность тела конечна, а ума - бесконечна.

Мы должны также показать, что, хотя разумная душа использует данные чувственного восприятия, которые являются материальными, в качестве поводов для формирования своих общих идей, она не полностью зависит от них, и одних чувственных данных недостаточно, чтобы дать душе ее интеллектуальные истины. Эмпирическое знание индуктивно, и никакая индукция не может быть более общей и более достоверной, чем конкретные факты, из которых оно получено. Поскольку любой опыт, каким бы богатым он ни был, обязательно конечен, эмпирическое знание никогда не бывает универсально достоверным. Но душа действительно обладает универсально определенными знаниями, такими как, например, истины математики и логики; следовательно, происхождение этих истин не может быть эмпирическим. Как душа приходит к такому знанию? Мы должны предположить, что существует божественная эманация, прилепляющаяся к душе, которая находится по отношению к ней в таком же отношении, как свет к чувству зрения. Именно просветлению этой интеллектуальной субстанции, а не данным чувственного восприятия душа обязана универсальной достоверностью своего знания. Этой божественной субстанцией является *Активный Интеллект*. Пока душа соединена с телом, совершенный союз с Активным Интеллектом невозможен. Но по мере того, как душа становится все более и более совершенной благодаря приобретению знаний, она все больше и больше прилепляется к Активному Интеллекту, и этот союз становится полным после смерти. Таким образом, бессмертие души доказывается разумом. Она основана на убеждении, что душа - это нематериальная субстанция и что ее совершенство заключается в приобретении интеллектуальных идей.[\[208\]](#)

Иуда Галеви не может не признать, какое очарование оказывают подобные спекуляции на ум изучающего. Но он должен предостеречь его от того, чтобы его не вводила в заблуждение слава таких имен, как Платон и Аристотель, и от предположения, что, поскольку в логике и математике философы дают нам реальные доказательства, они столь же надежны и в метафизических спекуляциях. Если душа, как они говорят, является интеллектуальной субстанцией, не ограниченной в пространстве и по этой причине не подверженной зарождению и распаду, то нет никакого способа отличить одну душу от другой, поскольку именно материя составляет индивидуальное существование. Как же тогда мою душу можно отличить от вашей, или от Активного Интеллекта и других Разумных Существ, или от самой Первопричины? Души Платона и Аристотеля должны стать единым целым, чтобы один знал тайные мысли другого. Если душа получает свои идеи через божественное озарение от Активного Интеллекта, то почему философы не постигают свои идеи интуитивно сразу, подобно Богу и Активному Интеллекту, и как это они забывают?

Тогда что касается их представлений о бессмертии. Если бессмертие является необходимым явлением, обусловленным интеллектуальной природой души и зависящим от степени

интеллектуального знания, которым она обладает, то каким объемом знаний должен обладать человек, чтобы быть бессмертным? Если любого количества достаточно, то каждая разумная душа бессмертна, ибо каждый знает, по крайней мере, аксиомы логики и математики, такие как то, что вещи, равные одной и той же вещи, равны друг другу, что вещь не может одновременно быть и не быть, и так далее. Если необходимо знание десяти категорий и других универсальных принципов, которые охватывают существование концептуально, хотя и не практически, то это знание можно получить за один день, и маловероятно, что человек сможет стать ангелом за один день. Если, с другой стороны, человек должен знать все не только концептуально, но и в деталях, никто никогда не сможет приобрести универсальное знание и никто не бессмертен, философов можно извинить, потому что это лучшее, что они могут сделать с помощью чистого разума. Мы можем похвалить их за образ жизни в соответствии с моральным законом и в свободе от мира, поскольку они не были обязаны принимать наши традиции. Но у нас все по-другому. Зачем нам искать особые доказательства и объяснения бессмертия души, если у нас есть обещания на этот счет, независимо от того, будет ли душа телесной или духовной? Если мы будем полагаться на логические доказательства, наша жизнь пройдет, так и не придя к какому-либо выводу.[209]

Джуда Халеви также не согласен с Мутакаллимуном. Это, как мы знаем, были мусульманские богословы, которые, в отличие от философов, не были безразличны к религии. Напротив, их единственным мотивом философствования было доказательство догм своей веры. Их не интересовали чистые рассуждения как таковые. Иуда Галеви испытывает к ним не больше симпатии, чем к философам. Из-за того факта, что караимы были скрытыми последователями Калама, и по другим причинам, без сомнения, более объективным, он думает о них меньше, чем о философам. Единственное возможное применение, говорит он нам, их методов - это позволить себе упражняться в диалектике, чтобы иметь возможность отвечать на аргументы неверующих. Поверхностному наблюдателю мутакаллим может показаться выше пророка, потому что он спорит, тогда как последний утверждает, не доказывая. Однако на самом деле это не так. Цель мутакаллим - обрести веру, которая присуща пророку от природы. Но его калам может повредить его вере, вместо того чтобы подтвердить ее, из-за множества трудностей и сомнений, которые это порождает. Пророк, обладающий естественной верой, учит не посредством диалектической дискуссии. Если в человеке есть искра истинной веры в его природу, пророк в силу своей личности принесет ему пользу легким намеком. Только тот, у кого нет истинной веры в свою природу, должен прибегать к Каламу, который может принести ему пользу или навредить.

Джуда Халеви продолжает это общее замечание кратким описанием системы Калама, но нам нет необходимости углубляться в этот вопрос, поскольку там мало чего такого, чего мы еще не знаем, и нет подробной критики со стороны Джуды Халеви.[210]

Раввин завершает свою беседу с царем хазар заявлением о своем намерении покинуть страну, чтобы отправиться в Иерусалим. Хотя видимой Шекины больше нет в Палестине, невидимое и духовное присутствие присутствует с каждым рожденным израильтянином с чистым сердцем и поступками; и Палестина - наиболее подходящая земля для этого общения, способствующая чистоте сердца и разума.[211]

[B] Это сравнение отражает мысль Галеви. Он не употребляет этого выражения.

ГЛАВА XI

МОИСЕЙ И АВРААМ ИБН ЭЗРА

1. Моисей ибн Эзра

К еврейским неоплатоникам следует отнести двух Ибн Ездр, Моисея и Авраама. Они были современниками и приехали из Испании. Моисей, старший из двоих, родился в Гранаде около 1070 года и умер после 1138 года. Авраам, объехавший весь мир, родился в Толедо в 1092 году и умер в 1167 году. Ни один из них не особенно известен как философ. Известность Моисея основана на его поэтических произведениях, как светских, так и религиозных, которые Харизи высоко оценивает, даже выше, чем Халеви. Авраам наиболее известен как грамматик и библейский комментатор, особенно последний, хотя его разносторонность поразительна. Помимо грамматики и экзегезы, он писал о математике, астрономии и астрологии, о религиозной философии и был поэтом незаурядного уровня; хотя, как говорит Зунц, [\[212\]](#) "вспышки мысли возникают из его слов, но не картины воображения".

Все, что доступно в печатном виде из философского трактата Моисея Ибн Эзры, - это перевод отрывков с иврита под названием "Аругат ха-Босем" (Ложe специй). [\[213\]](#) Если мы можем судить об остальной части работы по этим фрагментам на иврите, мы должны сказать, что философия не была сильной стороной Ибн Эзры. Он увлекался этим, как и любой поэт того времени, но то, что привлекло его внимание, было больше таинственно звучащими фразами знаменитых авторитетов, таких как Пифагор, Эмпедокл, Сократ, Платон, Аристотель, Гермес (которого он отождествляет с Енохом), чем строго аргументированный аргумент. Соответственно, подборка на иврите состоит немногим больше, чем из цепочки цитат о трансцендентности и непознаваемости Бога, о значении философии, о положении человека во вселенной, о движении, природе и интеллекте. Для нас представляет исторический интерес знать, что Моисей ибн Эзра, столь известный как поэт, интересовался философией, и что взгляды, которые ему понравились, были взглядами Ибн Габироля, чей "Источник жизни" он знал, и из которого он цитирует знаменитый мистический отрывок. Несколько деталей будет достаточно, чтобы прояснить это.

Человек - это микрокосм, мир в миниатюре, и нет ничего ни вверху, ни внизу, аналога чему не было бы в человеке. Нет ни сферы, ни звезды, ни животного, ни растения, ни минерала, ни силы, ни природы, но нечто подобное, *с соответствующими изменениями*, находится в человеке. Десять категорий, которые, согласно философам, охватывают все сущее, также присутствуют, все они, в человеке. Совершенство творения человека указывает на мудрого Творца. Человек следует за множественностью, Бог предшествует множественности. Человек подобен великой вселенной, и в обоих случаях духовное не может вступить в прямой контакт с материальным, но нуждается в посреднических силах, чтобы свести крайности воедино. В человеке душа и дух стоят между интеллектом и телом.

Следовательно, человек должен познать себя, прежде чем он сможет познать вселенную, иначе он подобен человеку, который кормит других людей, в то время как сам голоден. Чтобы познать Творца, душа должна сначала познать саму себя, и это одно из определений философии - познать свою собственную душу. Тот, кто сможет избавить свою душу от

материальных чувств и мирских желаний и подняться в сферу, найдет там свою награду. Другие столь же аскетические и мистические выражения цитируются из Аристотеля (!), Пифагора и "одного из современных философов". Последним является не кто иной, как Ибн Габироль, и процитированный отрывок совпадает с процитированным выше (стр.69).

Единство предшествует единому объекту, как тепло предшествует горячему объекту. Только единство самодостаточно. Числовое единство предшествует двум и является самым корнем и сущностью числа. Единство Бога выше всех других единств, следовательно, его нельзя описать, потому что у него нет причины, будучи причиной всего остального. Как наш глаз не может видеть солнце из-за самого его блеска, так и наш интеллект не может постичь Бога из-за крайнего совершенства его существования. Конечное и несовершенное не может познать бесконечное и совершенное. Следовательно, никакие имена не могут быть применимы к Богу, кроме как метафорически. Когда мы говорим, что Бог знает, мы имеем в виду, что он есть само знание, а не то, что знание - это атрибут, которым он обладает. Сократ (!) сказал в своих молитвах: "Ты не далек от меня, чтобы я возвысил к тебе свой голос, и Ты не близок ко мне, чтобы я удовлетворился тихим шепотом и размышлением сердца; и Ты не находишься ни с какой стороны от меня, чтобы я мог повернуться к Тебе; ибо близость и расстояние имеют меру, но нет меры между мной и Тобою. Ты соединен со мной и обнимаешь меня теснее, чем мой интеллект и душа".

Тот, кто знает больше всего о тайне Творца, знает меньше всего; а тот, кто знает меньше всего, знает больше всего. Как члены тела и органы чувств не могут познать умопостигаемых идей, потому что последние выше их, так и интеллект не может познать сущность Творца, потому что он находится выше сферы интеллекта. Хотя интеллект духовен, он не может постичь Творца, потому что он выше всех интеллектуальных сил и бесконечен. То, что бесконечно, не имеет ни деления, ни умножения, ни части, ни целого.

Язычники используют антропоморфные выражения в Библии, чтобы досадить нам, обвиняя нас в вере в телесного Бога. Если бы у нас были силы заставить замолчать их наглость сокрушительным ответом. Но, увы! их тирания не позволяет нам возвысить голос. Но еще более неприятно слышать, как люди нашего собственного народа, еретики, повторяют одно и то же обвинение против Библии и Талмуда, когда им следовало бы знать лучше, поскольку рассматриваемые выражения являются метафорическими. Саадия достаточно ясно дал это понять.

Активный Интеллект - первое из творений Бога. Это сила, исходящая из Воли. Это простая, чистая и прозрачная субстанция, несущая в себе формы всех существующих вещей. Человеческий интеллект известен как пассивный интеллект. Разумная душа - это чистая субстанция, придающая совершенство естественному телу и т.д. Она уступает интеллекту, а животная душа уступает рациональной. Душа - это всадник, тело - солдаты и оружие. Как всадник должен заботиться о своем оружии, чтобы его не предали смерти, так и душа должна заботиться о теле, чтобы она не погибла. И чувства должны приниматься во внимание, поскольку силы души зависят от сил тела. Если пища для тела находится в надлежащей пропорции, деятельность души правильна. Точно так же, если человек пренебрегает умеренностью в еде, он обречен на моральные и духовные страдания.

Приведенные выше подборки, которые являются репрезентативными для доступной части философского трактата Моисея ибн Эзры, за исключением того, что были опущены такие

повторяющиеся фразы, как "И сказал философ", "И они говорят" и т.д., показывают, что работа представляет собой не что иное, как компиляцию высказываний на различные философские темы, без каких-либо попыток автора самостоятельно продумать тему или какую-либо ее часть.

2. Авраам ибн Эзра

Авраам Ибн Эзра не написал никакой специальной работы по философии, и его важность заключается главным образом в его библейском комментарии, который, в отличие от комментария Раши, основан на научном и филологическом фундаменте. Ибн Эзра был досконально знаком с арабским языком и хорошо разбирался в филологических, научных и философских изысканиях, культивируемых арабами и евреями на его родине. По неизвестным нам причинам — весьма вероятно, одной из них была бедность — он покинул свою родную Испанию и добрался до Рима на востоке, Египта и Марокко на юге и Лондона на севере. Повсюду он был занят литературной деятельностью, и поскольку он писал на иврите, его целью, должно быть, было, как и, несомненно, оказался результат, просвещение неарабоговорящих евреев Англии, Франции и Италии, донеся до них на языке, который они знали, грамматику Хайюджа, математику и астрономию греков и арабов, философию неоплатонизма и научный и рационалистический дух в целом, поскольку просвещенная Испания развила его как в евреях, так и в арабах.

Здесь нас больше интересуют философские взгляды Ибн Эзры. Они разбросаны по его библейским комментариям и нескольким другим небольшим работам, посвященным исследованию законов Пятикнижия и значения имен Бога.^[214] Ибо, хотя Ибн Эзра предпочитает филологический метод как лучший способ прийти к истинному смыслу Священного Писания и осуждает аллегории, а также мидраши, когда заходят слишком далеко, и хотя его комментарии по большей части основаны на филологическом методе толкования, он был слишком большим ребенком своего возраста, чтобы быть способным удержаться от нахождения в Библии взглядов, сходных с теми, которые он узнал от Габироля, Братьев Чистоты и о том, какую другую философскую литературу арабов он читал и на кого оказал влияние. И вот он тоже, грамматик и филолог, поддался аллегорическому и символическому методу, который он осуждал. Не отрицая исторической реальности в райский сад, Дерево познания и Дерево жизни, он также видит в этих Экспрессий символов космологических, психологических и этических идей. В духе Филона он видит в Эдеме представление высшего мира божества, в Саду - промежуточный мир сфер и Разумов, в реке, вытекающей из Сада, субстанцию подлунного мира, в четырех истоках, на которые река делит четыре стихии, и так далее. Он говорит об этих символических значениях как о "тайнах", и таким образом, у нас есть тайна Сада, рек, пальто. И точно так же он говорит о тайне Херувимов, ковчега и Дарохранительницы. Эти предметы также символизируют метафизические и космологические истины. Он верил в астрологию и внес этот псевдонаучный вклад также в толкование Священного Писания. Здесь различные числа, встречающиеся в Библии в связи с ритуальными предписаниями, строительством Скинии и так далее, оказали большую услугу Ибн Эзре в его символизировании. Подобно Филону и неопифагорейцам, он анализирует достоинства и значение различных чисел и, таким образом, находит символ в каждом числе, встречающемся в Библии. Писавший для евреев центральной Европы, которые не были обучены светской науке и философии, Ибн Эзра не был готов шокировать чувства своих читателей своим романом и, по их мнению, еретическими взглядами; и поэтому он выражал себя загадочными фразами и намеками, которые часто затрудняют, если не делают невозможным, расшифровку его смысла. Это, вместе с тем фактом, что его взгляды

нигде не изложены систематически и связно, а излагаются кратко, часто загадочно, в связи с объяснением библейских стихов и фраз, объясняет разногласия среди критиков относительно точных доктрин Авраама Ибн Эзры.

Из своих предшественников среди еврейских философов Ибн Эзра показывает самое близкое родство с Соломоном ибн Габироле. Он не цитирует "Источник жизни", но называет его автора великим мыслителем и автором стихов и демонстрирует знакомство с доктринами Габироля. Подобно Габиролю, он говорит, что все, кроме Бога, состоит из субстанции (материи) и формы. Не только подлунные вещи, подверженные зарождению и распаду, но и высшие бестелесные вещи, по существу, двоичны, *то есть* состоят из двух элементов, субъекта и предиката. Только Бог Един; он только субъект, а не предикат. И у Ибн Эзры также есть некоторый намек на божественную Волю, как учит Габироль.

Давая связный обзор философских идей Ибн Эзры, максимум, что можно сделать, - это собрать все изречения, имеющие отношение к нашему предмету, которые можно найти разбросанными по трудам Ибн Эзры, классифицировать их и объединить в связное целое. Это было сделано ранее Нахманом Крохмалем[215] и Дэвидом Розином,[216] и мы будем следовать последнему в нашем изложении здесь.

Бог Един. Он придает формы всем вещам и сам является всем сущим. Только Бог является реально существующим, все остальное существует благодаря ему. Единство - символ Бога, потому что в числе единица также является основой всего числа, и все же сама по себе не является числом. Она существует сама по себе и не нуждается в последующих числах. В то же время единица - это и все число, потому что все число состоит из единицы. Только Бог един, потому что он один не состоит из материи и формы, как все остальное. Бог не имеет ни подобия, ни формы, ибо он - творец всего сущего, *то есть* всякого подобия и формы. Следовательно, Он бестелесен. В Боге познающий субъект и объект его познания - одно и то же. Иначе он не был бы единым. Следовательно, познав себя, он познает вселенную. Бог как причина и творец всего сущего должен знать все сущее, как всеобщее, так и частное, мировую душу так же, как различные виды, и даже каждое отдельное создание, но он знает частное в общем виде. Ибо Бог знает только то, что постоянно, тогда как частное постоянно меняется, следовательно, он знает частное не как таковое, а только как включенное в общее и постоянное.

Поскольку Бог бестелесен, он неподвластен материальным случайностям или человеческим чувствам. Следовательно, многие выражения в Библии, которые приписывают такие происшествия и чувства Богу, следует понимать как метафоры. Для человека, желающего донести свои идеи до других людей, психологически необходимо говорить человеческими терминами, независимо от того, говорит ли он о существах и вещах, низших или превосходящих его. В результате метафора, которую он считает необходимым использовать, либо возвышает, либо принижает объект, к которому она относится. Она возвышает недочеловеческое и низводит сверхчеловеческое до человеческого. Это объясняет такие фразы, как "уста земли", "рука Иордана", "голова праха мира" и так далее, в которых фигура является олицетворением. И фундаментальное объяснение то же самое в таких фразах, как "Господь покался", "Господь почил", "Господь вспомнил", "Живущий на небесах смеется" и так далее, где процесс противоположен персонификации. Общим для обоих мотивом является стремление донести до читателя какую-то идею.

Еврейское слово "бара", обычно переводимое как "сотворенный", которое подразумевает для большинства людей идею *творения из ничего*, Ибн Эзра переводит, в соответствии с его этимологией, как "ограничивать", "определять", проводя или надрезая линию или границу. Сказав это, Ибн Эзра в своей обычной загадочной манере резко останавливается, отказываясь говорить больше и предпочитая мистифицировать читателя, добавляя дразнящую фразу: "Разумный поймет". Очевидно, он хочет указать на то, что вечная материя была наделена формой. На самом деле он, по-видимому, поддерживает идею вечного сотворения и поддержания вселенной, отношение которой к Богу подобно отношению речи к говорящему, которое существует только до тех пор, пока говорящий говорит. В тот момент, когда он перестает говорить, звуки перестают существовать.

Две идеи о вечном исхождении мира от Бога в духе неоплатоников и о вечной материи, которую Бог наделяет формами, на самом деле не совсем согласуются, поскольку последняя подразумевает, что материя независима от Бога, тогда как согласно первой, все обязано своим существованием и продолжением Богу, от которого оно исходит. Но из отрывочных и лаконичных изречений Ибн Эзры трудно извлечь последовательную и определенную систему.

Мир состоит из трех частей, Ибн Эзра называет их тремя мирами. Высший мир состоит из отдельных Разумных Существ, или ангелов, включая мировую душу, частью которой является душа человека. Промежуточный мир состоит из сфер, планет и неподвижных звезд. Наконец, нижний мир содержит четыре элемента и продукт их различных смесей: минералы, растения, животных, человека. Эти три мира, как, по-видимому, намекает Ибн Эзра в своей оракульской манере, символизируются тремя отделениями Скинии: святая святых, символизирующая мир духов, святое, указывающее на сферы, в то время как внешний двор представляет подлунный мир.

Высший мир, мир Разумных Существ и ангелов, вечен, хотя его существование тоже зависит от Бога. Ангелы тоже состоят из материи и формы, и их функция заключается в перемещении тел промежуточного мира, сфер и их звезд. С помощью небесных тел ангелы образуют нижний мир. Это равносильно утверждению, что материальный мир является последней стадией в нисходящей серии эманаций Единого, и ему предшествуют небесные тела и Разумные Существа. Ангелы также являются непосредственными исполнителями пророческого вдохновения.

Однако не все упоминания об ангелах в Библии следует отождествлять с отдельным Разумом или сферической душой (поскольку Ибн Эзра также называет последнюю ангелом). Есть примеры выражения "ангел", которое относится к мгновенному, особому созданию света или воздуха для особого блага людей. Это объясняет ряд библейских богоявлений, таких как неопалимая купина, "слава Господня", облако в пустыне и так далее.

Промежуточный мир сфер также вечен и состоит из девяти сфер, а мир Разумов составляет совершенное число десять. Девять сфер расположены следующим образом: сферы семи планет, сфера неподвижных звезд и суточная сфера без звезд, которая обеспечивает движение всего неба с востока на запад.

Нижний мир, подлунный и телесный мир зарождения и распада, был создан во времени. Это, однако, не означает, что до этого творения было время, поскольку время существует только с движением и изменениями. Творение здесь означает формирование хаотической материи.

Поскольку Бог не может соприкасаться с материальным и изменчивым (мы уже видели, что он не может знать его как таковой), из этого следует, что этот низший мир был создан не непосредственно им, а ангелами, поэтому в первой главе книги Бытия используется слово "Элохим", которое означает в первую очередь ангелов, и во вторую очередь Бога, действующего через ангелов.

В этом низшем мире человек - самое благородное существо. Посредством своей души он может достичь вечной жизни как индивидуум, подобный Богу и ангелам (*т.е. Разумным Существам*), тогда как все другие создания низшего мира постоянны только в виде видов, но не как индивидуумы. В этом смысл выражения из Книги Бытия: "Сотворим человека по образу нашему", то есть по образу Бога и ангелов. Человек - это микрокосм, вселенная в малом, ибо, подобно великой вселенной, он состоит из тела, одушевленного душой.

Поскольку самая благородная часть человека - это его душа, его долгом становится познать это. Он должен знать, является ли это субстанцией или случайностью, умрет ли оно, когда будет отделено от тела, и с какой целью оно было приведено в единение с телом. Чтобы научиться всему этому, нужно сначала изучить подготовительные разделы - грамматику, логику, математику и физику. Изучая психологию, мы узнаем, что у человека есть три души: растительная, животная и разумная, и только последняя бессмертна. Это часть мировой души, существовавшая до того, как она вошла в тело, и при благоприятных условиях снова вернется в мировую душу после отделения от тела. Условием, которое должно быть выполнено душой, прежде чем она сможет вернуться в мировую душу, является приобретение мудрости, ибо именно с этой целью она была помещена в тело, а именно для того, чтобы она могла изучать работу своего учителя и соблюдать его заповеди. Существует много наук, но они связаны друг с другом, и все они ведут к одной высшей науке, познанию Бога и его благодати. Человек должен постепенно продвигаться в изучении работы Бога от знания минералов, растений, животных, человеческого тела к знанию сфер и небесных тел, причин затмений и т.д., И от этого он постепенно придет к познанию Бога. Заповеди Библии также важны для этой цели. Понять секрет заповедей - значит обрести вечную жизнь. Ибо мудрость - это форма души, и поэтому душа не умирает, как тело.

Наградой души является повторное поглощение мировой душой, частью которой она является, а наказанием недостойной души, пренебрегшей приобретением знаний, является уничтожение. Что Ибн Эзра подразумевает под еврейским словом "абад" (обычно переводится как "погибать", "быть уничтоженным"), неясно. Трудно понять, как ранее существовавшая душа может полностью погибнуть. Розин предполагает, что Ибн Эзра ссылается на переселение душ,[\[217\]](#) но это неясно.

Мы видели, что Ибн Эзра считает, что события подлунного мира и судьбы людей определяются положением и движениями небесных тел, которые, в свою очередь, определяются Разумными Существами или ангелами. Небесные тела, говорит он нам, следуют необходимым законам, наложенным на них, и не несут ответственности за какое-либо добро или зло, которое они приносят человечеству, поскольку последствия не являются результатом их намерений, и они не могут изменить их, если бы захотели. Соответственно, глупо молиться небесным светилам, чтобы умиловить их и предотвратить зло, как привыкли делать некоторые язычники. Движения небесных тел определены и неизменны, и никакая молитва не изменит их. Это, однако, не означает, что никто не может избежать зла, которое предназначено ему звездами.

Обычно, это правда, Бог не знает конкретного индивидуума как такового. Он знает его только как подразумеваемого в целом, и его судьба определяется соответственно. Но есть исключения, когда человек, развивая свою душу и интеллект, как мы видели выше, преуспевает в течение своей жизни в отделении своей души от материального и частного и приводит ее в соприкосновение с духовным и универсальным. В этом случае он привлекает к себе особое провидение Божье, которое позволяет ему избежать зла, которым угрожает его звезда, никоим образом не изменяя естественный ход звезды или обычные эффекты. Как это делается, Ибн Эзра иллюстрирует на примере.^[218] Предположим, говорит он, что по звездам предначертано, что данный город будет затоплен рекой и его жители утонут. Приходит пророк и предупреждает их, призывая покаяться в своих злодеяниях, прежде чем их судьба будет решена. Они повинуются ему, возвращаются к Богу всем сердцем и покидают город, чтобы вознести Богу молитву. Река поднимается в их отсутствие, как это часто бывает, и затопляет город. Волк доволен, и ягненок здоров. Воле звезд никто не мешает, и добрый человек избавлен от зла. Таким образом, Ибн Эзра пытается примирить естественный закон (или астрологический фатализм) с этической целью божественного провидения. И он также отстаивает свободу воли и ответственность. Разумная душа человека, говорит он, обладает способностью частично противодействовать указаниям звезд, хотя и не может уничтожить их полностью. Наказание нечестивых заключается в том, что они полностью предоставлены судьбам, определенным для них их созвездиями.

Мы видели, что высшее благо человека - это познание Бога и его работы. Есть два способа познания Бога. Первый - через изучение природы, работы Божьей. Это описано в первой части девятнадцатого псалма: "Небеса возвещают славу Божью; и твердь показывает дело рук Его". Но есть второй и, в некотором смысле, лучший способ познания Бога. Он вытекает из его откровения в Законе. Как сказано во второй части вышеупомянутого Псалма (см. 7), "Закон Господень совершенен, восстанавливая душу". Закон Господа восстанавливает душу, говорит Ибн Эзра, удаляя из нее сомнения. Ибо первый метод познания Бога, при всей его важности для человека мудрости и разума, подходит не для всех людей; и не все может быть доказано разумом. Откровение в Законе необходимо для простодушных. "Я Господь, Бог твой" (Исход. 20, 2) - это намек философу, которому не нужно полагаться на слухи, ибо истинное знание - это проверенное знание. Но поскольку не каждый в состоянии обладать такими знаниями, Библия добавляет: "Которые вывели тебя из земли Египетской". Все это может понять как простодушный человек, так и философ. Закон имеет также практическую цель - укрепить разумную душу, чтобы не дать телу одержать верх.

Посланник Бога, через которого становится известна его воля, - это пророк. Он стремится уединиться, чтобы войти в общение с Богом, и получает такое влияние, какое только способен получить. Моисей был величайшим из пророков. Он мог общаться с Богом, когда хотел, в то время как другим приходилось ждать, пока не придет вдохновение. Откровение Бога Моисею было без посредника, без видений и подобий. Моисей увидел представленные ему вещи в их истинном виде.

Законы можно разделить на 1. Врожденные или рациональные законы, *то есть* законы, заложенные Богом в разум каждого разумного существа. В Торе их много. Все законы Десяти заповедей относятся к этому классу, за исключением субботы. Поэтому все человечество верит в них, и Авраам соблюдал их все еще до того, как на Синае был дан Закон. 2. Скрытые законы, *т. е.* законы, причина которых не указана. Мы ни на минуту не должны предполагать, что

существует какой-либо закон, который противоречит разуму, Боже упаси! Мы должны соблюдать их все, понимаем мы причину или нет. Если мы находим закон, который явно неразумен, мы должны предположить, что он имеет какой-то скрытый смысл и его не следует понимать в буквальном смысле. Следовательно, наш долг - искать этот скрытый смысл, и если мы не можем его найти, мы должны признать, что не понимаем его.

Законы также можно классифицировать как 1. Заповеди сердца, 2. Заповеди языка и 3. Заповеди действия. Примером заповедей сердца могут служить: "Возлюби Господа, Бога твоего", "Не возненавидь брата твоего в сердце твоём" и так далее. К заповедям языка относятся чтение *Шема*, молитва после еды, благословение священника и так далее. Законы третьего класса настолько многочисленны, что нет необходимости упоминать их. Законы сердца - самые важные из всех. Читатель узнает в этой двойной классификации разделение законов Саадией на рациональные и традиционные и классификацию обязанностей сердца и конечностей Бахьей. Этот второй класс включает второй и третий классы работ Ибн Эзры "язык и действие".[219]

Проблему зла Ибн Эзра решает, говоря, что от Бога исходит только добро. Мир в целом добр; зло происходит из-за дефекта объекта, получающего высшее влияние. Глупо утверждать, что из-за небольшой доли зла не должен был быть создан весь мир, который является добром.

Высшее благо человека - развивать свой разум. Как путешественник и пленник жаждут вернуться на землю своего рождения и быть со своей семьей, так и разумная душа стремится подняться в высший мир, который сделан не из глины. Это оно может сделать только в том случае, если очистит себя от нечистоты телесных желаний, которые тянут его вниз, и приложит все усилия, чтобы познать свою собственную природу и происхождение, с помощью Мудрости, чьи глаза не затуманены. Тогда она узнает правду, которая останется неизгладимым впечатлением в ее памяти, когда она отделится от тела, куда ее поместили для ее же блага. Страдания, которые она претерпела здесь в течение некоторого времени, уступят место вечному покою и радости. Вся работа человека напрасна, ибо человек не может ни создать, ни уничтожить субстанцию. Вся его телесная деятельность состоит в сочетании и разделении случайностей. Единственное, что имеет ценность, - это страх Божий. Но ни один человек не может подняться на эту ступень, пока он не взойдет по лестнице мудрости и не обретет понимания.[220]

Более конкретно, путь к очищению души от тела заключается в объединении рациональной и одухотворенной души, как это было у Платона, против вожделения, а также в том, чтобы дать разуму власть над одухотворенной душой. Следует рекомендовать умеренную степень аскетизма, способствующую освобождению души от тирании тела. В этом смысл института назорея; и подношение, которое он должен принести по истечении своего срока, состоит в том, чтобы искупить грех возвращения к жизни, полной потворства своим желаниям. Но не следует впадать в крайности. Слишком много молитв и постов приводит к отупению. Ошибочно развивать одну сторону своей натуры за счет другой. Каждой из трех душ (разумной, энергичной и склонной к аппетиту) должно быть воздано должное.

Но самая важная деятельность человека, ведущая к вечной жизни и счастью, - это познание Бога. Это знание не может быть достигнуто сразу. Этому должно предшествовать изучение собственной души и естественных наук. Через познание себя и природы человек в конечном итоге приходит к познанию Бога. Душа, первоначально *tabula rasa*, постепенно

совершенствуется благодаря идеям, приобретаемым теоретическими рассуждениями. Эти идеи отождествляются с рациональной душой, и в результате возникает приобретенный Интеллект, который, будучи абсолютно нематериальным, бессмертен и становится единым целым с мировой душой, частью которой он является. При жизни полное единение с духовным миром невозможно. Даже Моисей мог видеть только "заднюю часть" Бога. Но если человек при жизни держался как можно дальше от чувственного и телесного, то в момент смерти, когда душа отделяется от тела, он будет полностью поглощен мировой душой и будет обладать знанием Бога.

ГЛАВА XII

АВРААМ ИБН ДАУД

То, что было ядом для Иуды Халеви, для Авраама Ибн Дауда - мясо. Мы должны, говорит он, исследовать принципы еврейской религии и стремиться согласовать их с истинной философией. И для того, чтобы сделать это должным образом, необходимо предварительное изучение науки. В наши дни всем этим пренебрегают, и результатом является путаница в фундаментальных принципах, поскольку поверхностное и буквальное прочтение Библии приводит к противоречивым взглядам, не говоря уже об антропоморфных представлениях о Боге, которые не могут быть истиной. Многие в наши дни думают, что изучение философии вредно. Это потому, что в наше время часто случается, что человек, который занимается изучением философии, пренебрегает религией. В древние времена это также произошло в лице Элиши бен Абуя, известного под именем Ахер. Тем не менее, наука усердно изучалась во времена раввинов. Посмотрите, что было сказано о раввине Йоханане бен Заккае, Самуиле и Синхедрионе.^[221] Не может быть, чтобы Бог хотел, чтобы мы воздерживались от изучения философии, поскольку многие утверждения в Библии, такие как те, которые касаются свободы воли, природы Бога и божественных атрибутов, сотворения мира и так далее, являются прямым стимулом к такому исследованию. Конечно, смятение ума не может быть целью, которую Бог имел в виду для нас. Если бы он предпочитал наше невежество, он бы вообще не привлекал нашего внимания к этим вопросам.^[222]

Это, как мы видим, совершенно иная точка зрения, чем у Иуды Халеви. Разница между ними обусловлена не разницей в возрасте и окружении, а исключительно личным вкусом и темпераментом. Толедо был родиной Ибн Дауда, как и Халеви. И период, в который они жили, был практически одинаковым. Джуда Халеви родился в последней четверти одиннадцатого века, тогда как Ибн Дауд, как предполагается, родился около 1110 года, с разницей примерно в двадцать пять-тридцать лет. Философ, которого Джуда Галеви представляет нам как типичного представителя своего времени, является аристотелевцем типа Альфараби и Авиценны. И это тот же тип философии, который мы встречаем на страницах "Эмунах Рама" (Возвышенная вера), философского труда Ибн Дауда.^[223] В то время как, однако, Иуда Халеви был поэтом милостью Божьей, светящимся любовью к своему народу, их религии, их языку и их исторической земле, Ибн Дауд производит на нас впечатление точного мыслителя, холодного и аналитического. Он не проявляет ни изящества стиля, ни красноречия дикции, ни глубины энтузиазма и эмоций. Он систематически переходит от одного пункта к другому, использует мало слов и технических приемов и полностью придерживается перипатетической философии того времени. В 1161 году,

в том же году, когда была составлена "Эмуна Рама", он также написал исторический труд "Сефер Хакабала" (Книга преданий), который у нас есть; а в 1180 году, который некоторые считают годом его смерти, он опубликовал астрономический труд, который утерян. Это дает представление о его научных и философских интересах. Мистицизм, будь то поэтический или философский, был далек от его натуры; и это также может объяснить сильную оппозицию, которую он выказывает Соломону Ибн Габиролу. Он не раз давал волю своему раздражению по отношению к этому поэтическому философу и обвинял его главным образом в двух недостатках. Решив посвятить целую книгу одной чисто метафизической теме, которая сама по себе не имеет отношения к иудаизму, Габироль, как сообщает нам Ибн Дауд, изложил доктрины, чрезвычайно опасные для еврейской религии. И если не считать его неортодоксальности, он философски некомпетентен, а его метод отвратителен. Его стиль изобилует до изнеможения, а в его логике нет убедительности.^[224]

Хотя Авраам Ибн Дауд, таким образом, явно несимпатичен Габиролу и молчаливо не согласен с Халеви (он не упоминает его), он демонстрирует самое близкое родство с Маймонидом, предшественником которого он является. Нас так и подмывает сказать, что если бы не Ибн Дауд, не было бы Маймонида. И все же ирония истории пожелала, чтобы слава величайшего еврейского философа принадлежала Маймониду, в то время как его ближайший предшественник, чьему влиянию он был больше всего обязан, был почти полностью забыт. Арабский оригинал трактата Ибн Дауда утерян, а переводы на иврит (их два) лежали в рукописях в европейских библиотеках, пока один из них не был опубликован Симсоном Вейлем в 1852 году.^[225]

Авраам Ибн Дауд - первый еврейский философ, который демонстрирует глубокое знание трудов Аристотеля и предпринимает целенаправленные усилия по гармонизации аристотелевской системы с иудаизмом. Безусловно, он тоже обязан своими аристотелевскими знаниями арабским толкователям Стагирита, Альфараби и Авиценны, а не работам самого Аристотеля. Но эта особенность коренилась в интеллектуальных условиях его времени, и ее не следует приписывать его личному пренебрежению источниками. И Маймонид не делает ничего, кроме как повторяет усилия Ибн Дауда в более блестящей и виртуозной манере.

Развитие трех религиозных философий в средние века - иудейской, христианской и мусульманской - шло по аналогичному пути. Во всех них это было не столько развитие изнутри, раскрытие того, что было скрыто и потенциально в первоначальном зародыше трех соответствующих религий, сколько стимул извне, который затем объединился, как интегральный фактор, с первоначальной массой, и конечный результат был результатом двух изначально разрозненных элементов. К этому времени мы знаем, какими были эти два элемента в каждом конкретном случае: эллинская спекуляция и семитская религия в форме священных и богооткровенных документов. Второй фактор был в каждом случае завершен, когда начался процесс слияния. Не совсем первое. Я имею в виду, что не все сочинения греческой античности были известны евреям, христианам и мусульманам в начале их философского пути. И прогресс в их философском развитии шел вровень с последовательным приращением греческой философской литературы, в частности физических, психологических и метафизических трактатов Аристотеля, и постепенным очищением их от неоплатонических наслоений.

Сирийские христиане, которые первыми приняли греческое учение, по-видимому, никогда не выходили за рамки математических и медицинских трудов греков и логики Аристотеля. Арабы

начали там, где закончились их сирийские учителя, и пошли дальше них. Мутакаллимуны были в долгу перед стоиками, [226] Чистые Братья перед неоплатониками; и лишь постепенно Аристотель стал единственным мастером не только в логике, которым он всегда был, но также в физике, метафизике и психологии. Альфараби, Авиценна и Аверроэс представляют собой множество этапов в аристотелизации арабской философии.

Христианская средневековая мысль, которая на самом деле была продолжением святоотеческого периода, также началась с Эриугены в девятом веке под влиянием Платона и неоплатоников. Об Аристотеле была известна только логика, да и то лишь в малой степени. Здесь прогресс также был обусловлен ростом аристотелевских знаний, хотя в данном случае он был не постепенным, как у арабов до них, а внезапным. Во второй половине двенадцатого и начале тринадцатого века, через Крестовые походы, через мавританскую цивилизацию в Испании, через сарацин на Сицилии, через евреев в качестве переводчиков и посредников, Аристотель вторгся в христианскую Европу и преобразовал христианскую философию. Альберт Великий, Фома Аквинский, Дунс Скотт, Вильгельм Оккам - вот результаты этой трансформации.

То же самое относится и к евреям. Их философский путь хронологически стоит между карьерой их арабских учителей и их христианских учеников. И линия их развития была схожей. Это было параллельно с арабским. Первыми пришли Калам в Саади, Мукаммас, караимы Аль-Басир и Иешуа бен Иуда. Затем неоплатонизм и Калам объединились, или чистый неоплатонизм, в Бахье, Габироле, Ибн Цаддике и двух Ибн Эзрах, Аврааме и Моисее. У Иуды Галеви, насколько представлена философия, мы имеем неоплатонизм и аристотелизм. Наконец, у Ибн Дауда и Маймонида неоплатонизм сведен к нулю, и аристотелизм находится на виду и владеет полем деятельности. После Маймонида единственным философом, который отклоняется от предписанного пути и пытается искоренить авторитет Аристотеля в иудаизме, является Крескас. Все остальные поддерживают Аристотеля и его мажордома Маймонида.

Это может показаться чисто формальным и внешним способом характеристики развития философской мысли. Но за это отвечает характер средневековой философии. Их идеал истины, так же как и добра, остался в прошлом. Считалось, что знание былооткрыто или обнародовано в прошлом, [227] и задачей философа было приобрести то, что уже было, и согласовать противоречивые авторитеты. Таким образом, чем больше литературы прошлого попадало к ним, тем сильнее трансформировалась их собственная философия.

Приведенное выше отступление прояснит нам позицию Ибн Дауда и его отношение к Маймониду. Ибн Дауд начал то, что завершил Маймонид, — последний этап в аристотелизации еврейской мысли. Почему же тогда о нем было так мало известно и его важный трактат был заброшен и практически забыт? Ответ следует искать отчасти в характере самой работы, а отчасти в исторических обстоятельствах.

В конце концов, самым большим и неизменным интересом интеллектуального еврейства были Библия и Талмуд. Этот интерес никогда не ослабевал ни из-за невзгод, ни из-за успеха. Преданность этим еврейским классикам и священным книгам, возможно, была плодотворной в плане оригинальных исследований и разумного применения в одно время и в другом месте и относительно бесплодной в другое. Великих людей, преданных своему делу, было предостаточно в одной стране и относительно немного в другой. На характер исследования, применяемого к этим книгам, по-разному влияли исторические условия, политические и экономические; а культивирование или пренебрежение науками и философией нашло

отражение в стиле толкования Библии и талмуда. Но во все времена и во всех странах, как в условиях сравнительной свободы, так и в разгар преследований, священное наследие Израиля изучалось, а его заповеди соблюдались и практиковались. Только в этой области слава была надежной и постоянной. Все остальные исследования удостоивались чести в зависимости от большей или меньшей близости к этому первостепенному интересу. Во времена свободы и большого философского и научного интереса, подобного золотой эре в Испании, философские исследования приобрели почти самостоятельную ценность. Но эта независимость, никогда не являвшаяся вполне абсолютной, ослабевала и усиливалась в зависимости от внешних условий и, наконец, полностью исчезла. Если бы Ибн Дауд прославился библейским комментарием или галахическим произведением, или если бы его философский трактат отличался тем, что был написан популярным и привлекательным стилем, как "Обязанности сердец" Бахьи или "Кусари" Халеви, все могло бы сложиться лучше. Как бы то ни было, он страдает от своей лаконичности и технической терминологии. Добавьте к этому, что его заменил "Путеводитель для сбитых с толку" Маймонида, опубликованный спустя несколько лет после "Эмуны Рама", и пренебрежение последним полностью объясняется.

Авраам ибн Дауд говорит нам во введении к своей книге, что она была написана в ответ на вопрос друга о проблеме свободы воли. Дилемма заключается в следующем. Если действия человека определяются Богом, то почему он наказывает, почему он увещевает и почему он посылает пророков? Если человек свободен, значит, в мире есть что-то, над чем Бог не властен. Проблема усложняется тем фактом, что библейские утверждения противоречивы, и отрывки могут быть процитированы в пользу любой из рассматриваемых теорий. Однако это несоответствие следует объяснять тем обстоятельством, что не все библейские фразы следует понимать буквально — само их противоречие является доказательством этого. Итак, отрывки, требующие экзегетических манипуляций, - это, как правило, те, которые кажутся противоречащими разуму. Многие утверждения в Библии на самом деле предназначены для простых людей и высказаны с целью их понимания и без ссылки на философскую истину. В данном случае возражения против детерминизма гораздо больше и серьезнее, чем возражения против свободы. Однако, чтобы осознать это, необходимо исследовать принципы еврейской религии и стремиться согласовать их с истинной философией. Это, в свою очередь, невозможно сделать без предварительного изучения науки. Подобный вопрос о детерминизме и свободе не может быть решен без знания божественных атрибутов и вытекающих из них последствий. Но чтобы понять их, мы должны обладать знаниями принципов физики и метафизики.^[228] Соответственно, Авраам Ибн Дауд посвящает всю первую часть "Эмуна Рама" общей физике и метафизике в аристотелевской концепции этих терминов.

Что касается людей, для которых он писал свою книгу, он говорит: "Я советую всем, кто совершенно невинен, кого не интересуют философские и этические вопросы, подобные вопросам детерминизма и свободы, на том основании, что человек не может их постичь; и совершенно не беспокоится о своем невежестве — я советую такому человеку воздержаться от открытия этой книги или любой другой подобной. Его невежество - это его блаженство, ибо, в конце концов, цель философии - это поведение. С другой стороны, тем, кто сведущ в принципах религии, а также знаком с философией, моя книга не нужна, поскольку они знают больше, чем я могу научить их здесь. Только новичок в спекуляции может извлечь пользу из этой работы, человек, который еще не смог увидеть рациональную необходимость верований и практик, которые он знает из традиции.

То, что принципы еврейской религии основаны на философских основаниях, показано во Второзаконии 4, 6: "Итак соблюдайте и исполняйте их; ибо в этом ваша мудрость и ваше разумение в глазах народов, которые услышат все эти постановления и скажут: воистину, этот великий народ - народ мудрый и понимающий". Это не может относиться к церемониальным предписаниям, так называемым "традиционным" заповедям, поскольку в них нет ничего, что могло бы вызвать восхищение нееврея. Это также не может относиться к политическим и моральным установлениям, поскольку для того, чтобы практиковать их, не обязательно исповедовать еврейскую или какую-либо другую религию; это вопрос чистого и простого разума. Цитированный стих может означать только то, что другие народы будут охвачены восхищением и удивлением, когда они обнаружат, что фундаментальные принципы еврейской религии, которые мы получили по традиции и без усилий, идентичны тем философским принципам, к которым они пришли после огромного труда, длившегося тысячи лет.[229]

Ибн Дауд не последователен в своем представлении о высшей цели человека. Мы только что слышали, как он говорил, что целью философии является поведение. Это соответствует духу иудаизма, который, несмотря на все усилия еврейских философов утверждать обратное, является не спекулятивной теологией, а практической религией, в которой дела стоят выше веры. Но как аристотелианец, Ибн Дауд не мог последовательно придерживаться вышеприведенной точки зрения как последнего слова в этом вопросе. Соответственно, мы находим его в другом месте, где он в истинно аристотелевской манере отдает приоритет теоретическому знанию.

Исходя из положения человека среди других созданий подлунного мира, мы приходим к выводу, говорит он нам, что то, что отличает его от окружающего, а именно его разумная душа, является целью всех остальных; а они являются средствами и приготовлениями к этому. Разумная душа имеет две формы деятельности. Она может смотреть вверх и получать мудрость от ангелов (теоретическое знание). Или она может направить свое внимание вниз и судить о других материальных силах (практический разум). Но он не должен чрезмерно или бессистемно посвящать себя какому-либо одному занятию. Цель человека - мудрость, наука. Из наук высшая и цель всех остальных - познание Бога. Тело человека - это его животное, которое ведет его к Богу. Кто-то тратит все свое время на то, чтобы кормить животное, кто-то на то, чтобы одевать его, а кто-то на то, чтобы лечить его от болезней. Последнее - неплохое занятие, поскольку оно спасает тело от болезней и смерти и таким образом помогает ему достичь высшей жизни. Но думать об изучении медицины как о цели жизни и посвящать этому все свое время - значит наносить вред своей душе. Некоторые тратят свое время на дела еще менее важные, чем это, а именно на изучение грамматики и языка; другие снова на математику и на решение любопытных задач, которые, скорее всего, никогда не решатся. Единственная ценная часть здесь - это та, которая имеет отношение к астрономии. Некоторые из них заняты исключительно "скручиванием нитей". Это выражение использовал арабский философ,[230] который сравнивает положение человека в мире с положением раба, которому была обещана свобода и царская власть, кроме того, если он совершит паломничество в Мекку и отпразднует там. Если бы он отправился в путешествие и ему помешали добраться до святого города, он получил бы только свободу; но если бы он не предпринял это путешествие, он не получил бы ничего. Таким образом, три шага в реализации цели заключаются в следующем: приготовление к путешествию, выход на дорогу и переход от станции к станции, и, наконец, блуждание по месту назначения. Одним из небольших элементов подготовки к путешествию является скручивание ниток для бутылки с водой. Медицина и юриспруденция как средства к существованию и

репутации представляют собой этап подготовки к путешествию. Они оба предназначены для устранения жизненных невзгод, будь то в отношениях человека к человеку, как в юриспруденции, или в лечении внутренних болезней, как в медицине. Медицина кажется более важной, поскольку, исходя из предположения о справедливости человечества, не было бы необходимости в законе, в то время как потребность в медицине сохранялась бы. Проводить всю свою жизнь в юридической казуистике и проработке гипотетических дел под предлогом оттачивания своего ума — все равно что постоянно заниматься переплетением нитей - немного необходимо, но много - пустая трата времени. Было бы лучше, если бы религиозный человек сначала научился доказывать существование Бога, значение пророчества, природу награды и наказания и будущего мира, а также как защищать эти вопросы перед неверующим. Затем, если у него останется время, он может посвятить его юридическим дискуссиям, и в этом не будет никакого вреда.

Самоанализ с целью очищения себя от больших и малых пороков представляет собой второй этап выхода на дорогу и путешествия от станции к станции. Заключительный этап - прибытие в святой город и празднование там - это обретение совершенного знания о Боге. Тот, кто достигает этого, является лучшим из мудрецов, обладающим наилучшими знаниями, которые касаются самого благородного предмета. Читатель не должен ожидать, что найдет все это в этой книге. Если он читает это и не изучает предмет самостоятельно, он подобен человеку, который потратил свое время на чтение о медицине и не может вылечить самую простую болезнь. Познание Бога - это форма, которая даруется свыше разумной душе, когда она подготовлена посредством нравственного совершенствования и научного изучения. Пророк ставит все три функции души на один уровень и отдает предпочтение познанию Бога. "Так говорит Господь", — говорит Иеремия (9, 22), "Да не хвалится мудрый своей мудростью [разумной душой], и да не хвалится сильный своей мощью [одухотворенной душой], и да не хвалится богатый своим богатством [питательной душой]: но да хвалится тот, кто хвалится тем, что понимает и познал Меня...." Иеремия также рекомендует (*ib.*) познать Бога через его дела - "Что Я Господь, проявляющий человеколюбие" — для того, чтобы человек мог гордиться своим богатством. может подражать ему.[231]

Теперь у нас есть общее представление об отношении и точке зрения Ибн Дауда; и при переходе к деталям его системы нет необходимости повторять все особенности его мысли, поскольку многое из этого является общим для всех средневековых авторов, посвященных еврейской философии. Мы ограничимся теми вопросами, в которые Ибн Дауд внес что-то новое, не содержащееся в трудах его предшественников.

Следуя системе Аристотеля, он начинает с описания субстанции и случайности и дает список и характеристику десяти категорий. Далее он показывает, что классификация десяти категорий лежит в основе 139-го Псалма. Нет нужды говорить, что это должен быть экстраординарный способ толкования, который может находить такие вещи в таких необычных местах. Но сама странность этого явления свидетельствует о замечательном влиянии, оказанном философией аристотеля на мышление испанских евреев того времени.[232]

От категорий он переходит к обсуждению наиболее фундаментальных понятий аристотелевской философии - материи и формы. И здесь его метод доказательства существования материи является аристотелевским и новым. Он основан на обсуждении в физике Аристотеля, хотя и не обязательно вытекает оттуда напрямую. Первичная материя, говорит он, свободна от всякой

формы. Таковое должно быть, ибо при превращении одной вещи в другую, например, воды в воздух, не может быть, чтобы форма воды принимала форму воздуха; ибо форма воды исчезает, тогда как то, что принимает новую форму, должно оставаться. Следовательно, разум приводит нас к предположению об общем субстрате всех вещей, которые подвержены изменениям. Это первичная материя, свободная от всякой формы. Эта материя, лежащая в основе всех изменений и становления, сама по себе не могла возникнуть в результате аналогичного процесса, иначе нам потребовалась бы другая материя до этого, и это была бы не та первичная материя, которой мы ее считали. Этот последний аргумент привел Аристотеля к концепции вечной материи, основы становления для всего остального, кроме того, что сама она не подвержена никакому подобному процессу. Это предел, спрашивать о происхождении которого означало бы неправильно понимать значение слова "происхождение". Все вещи подлунного мира берут начало в материи, следовательно, сама материя является неоригинальной, вечной.

Ибн Дауд как еврей не мог принять это решение, и поэтому он разрубил узел, сказав, что, хотя верно, что материя не может возникнуть таким образом, каким возникают составные объекты подлунного мира, из этого еще не следует, что она абсолютно окончательна и вечна. Только Бог является конечным и вечным; ничто другое таковым не является. Материя является относительной конечной величиной; относительной, то есть, по отношению к составным и изменчивым объектам нашего мира; но она сама является следствием Бога как всеобщей причины. Бог сотворил это сразу.

Таким образом, первичная материя представляет собой первую стадию творения. Следующий этап - наделение этой бесформенной материи абстрактной телесностью, то есть протяженностью. Затем появляются специфические формы четырех элементов, затем их соединения через минералы, растения и животных к человеку. Это не ново; мы уже встречались с этим у Габириоля и Ибн Цаддика. Не является совершенно новым и следующее важное утверждение, хотя никто до Ибн Дауда не выражал его так ясно и определенно. Дело в том, что приведенный выше анализ природных объектов на материю, вселенское тело, элементы и так далее является не физическим разделением, а логическим. Это не означает, что было время, когда первичная материя действительно существовала как таковая до того, как она получила форму телесности, а затем действительно существовало абсолютное тело чистой протяженности до тех пор, пока оно не получило четыре элемента. Нет, ничто не имеет существования *in actu*, что не обладало бы индивидуальностью, включая не только форму, но и случайности. Приведенный выше анализ носит теоретический характер, и порядок приоритета логичен, а не реален. В действительности существует только целостное соединение материи и формы (индивидуум).

Упоминание о материи и форме также встречается в Библии у Иеремии (18, 1 и далее): "Встань и иди в дом горшечника.... Затем я пошел в дом горшечника, и вот, он делал свою работу на кругах.... Смотри, как глина в руке горшечника...."[233]

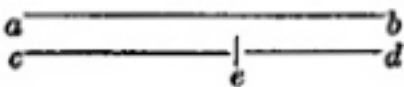
Следующая важная тема, проанализированная Ибн Даудом, - это тема движения. Это особенно важно для Ибн Дауда, потому что на этом он основывает новое доказательство существования Бога, которое до сих пор не находилось в работах ни одного из его предшественников. Оно взято из физики Аристотеля, вероятно, из трактатов Авиценны на эту тему, затем заимствовано Маймонидом, и на его примере, без сомнения, используется Фомой Аквинским, великим

христианским схоластом XIII века, который отводит ему самое видное место в своей "Сумме против язычников".

Ибн Дауд не дает общего определения движения Аристотелем как "актуализации потенциала как такового" (ср. выше, стр. [xxxii](#)), но другие его замечания по этому поводу подразумевают это. Движение, по его словам, сначала применяется к движению на месте, а затем переносится на любое постепенное изменение, такое как количественное или качественное изменение. Внезапное изменение не называется движением. Поскольку все четыре элемента имеют одну и ту же материю и все же обладают различными движениями — земля и вода движутся вниз, огонь и воздух вверх, — причиной их движения не может быть материя. Следовательно, это должны быть формы, которые различны в разных вещах.

Ничто не может двигаться само по себе. Хотя верно, что форма вещи определяет вид движения, которое она должна иметь, она сама по себе не может произвести это движение, которое может быть вызвано только действующей причиной извне. Случай с движениями животных может показаться опровержением этой точки зрения, но на самом деле это не так. Душа и тело - это два разных принципа в животном; и именно душа движет телом. Причина, по которой вещь не может двигаться сама по себе, заключается в том, что перемещаемая вещь является потенциальной по отношению к тому, что движение призвано реализовать, тогда как вещь, вызывающая движение, актуальна по отношению к рассматриваемому отношению. Если бы тогда вещь двигалась сама по себе, она была бы актуальной и потенциальной одновременно и в одном и том же отношении, что является противоречием. Библия также намекает на идею о том, что каждое движение должно иметь движущую силу, задавая повторяющиеся вопросы о происхождении пророческих видений, о существовании земли, и так далее. Таковы выражения в Книге Иова (38, 36, 37): "Кто вложил мудрость во внутренние части?" "Кто может сосчитать облака мудростью?" В Притчах (30, 4): "Кто утвердил все концы земли?" и во многих других местах.[\[234\]](#)

Вопрос о бесконечности - еще одна тема, важная для доказательства существования Бога. Мы действуем следующим образом: бесконечная линия невозможна. Ибо пусть линии

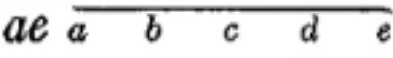


бесконечны в направлениях b , d . Отнимите от cd конечную длину = ce и подтяните линию ed так, чтобы e совпадало с c . Теперь, если ed равно ab , и cd также было равно ab по гипотезе, из этого следует, что $ed = cd$, что невозможно, поскольку ed является частью cd . Если она короче, чем cd , и все же бесконечна, то одна бесконечность короче другой бесконечной, что также невозможно. Тогда остается единственная альтернатива, заключающаяся в том, что ed конечен. Если затем мы добавим к нему конечную часть ce , то сумма, $ce + ed = cd$, будет конечной, и, поскольку cd по гипотезе равен ab , ab также конечна. Следовательно, нет бесконечной линии. Если нет бесконечной линии, то нет и бесконечной поверхности или бесконечного твердого тела, поскольку в этом случае мы могли бы провести по ним бесконечные линии. Кроме того, мы можем непосредственно доказать невозможность бесконечной поверхности и твердого тела теми же методами, которые мы использовали в [line](#).

Аналогичным образом мы можем доказать, что бесконечный ряд объектов также невозможен. Другими словами, бесконечное число как действительность невозможно, потому что это противоречие в терминах. Ряд вещей означает известное число; бесконечный означает отсутствие известного числа. Ряд - это то, что имеет начало, середину и конец. Бесконечный

означает, что все находится в середине. Таким образом, мы доказали, что действительная бесконечность невозможна, будь то протяжение или число. И Библия также ссылается на конечность вселенной в словах Исайи (40, 12): "Который измерил воды ладонью своей ...", намекая на то, что вселенную можно измерить.

Далее мы должны доказать, что ни одно конечное тело не может обладать бесконечной мощностью. Ибо пусть линия будет конечной линией, имеющей бесконечную

 мощность. Разделите на несколько частей ab , be , cd , de и т.д. Если каждая из частей обладает бесконечной мощностью, то ab имеет бесконечную мощность, ac еще большую бесконечную мощность, ad еще большую, ae еще большую и так далее. Но это абсурдно, ибо не может быть ничего большего, чем бесконечность. Из этого следует, что каждая из частей имеет конечную мощность; и поскольку сумма конечных элементов конечна, линия ae также имеет конечную мощность. Все эти принципы мы должны иметь в виду, ибо позже с их помощью мы докажем существование и бестелесность Бога. [235]

Как концепции физики необходимы для доказательства существования Бога, так и принципы психологии важны для доказательства того, что существуют промежуточные существа между Богом и материальными субстанциями мира. В Библии они называются ангелами. Философы называют их вторичными причинами.

Соответственно, Ибн Дауд следует своим физическим доктринам, обсуждая душу. В его доказательстве того, что такая вещь, как душа, существует, нет ничего нового. Это совпадает с выводом Джозефа Ибн Цаддика (выше, стр. 134). Камень, и дерево, и лошадь, и человек - все это тела, и все же последние три обладают силами и функциями, которых нет у камня, а именно, питанием, ростом и размножением. Лошадь и человек обладают в дополнение к трем вышеупомянутым способностям, которые у них общие с деревом, способностями к ощущению, движению и воображению, которых нет у растений. Наконец, человек выделяется среди всех остальных животных существ тем, что обладает способностью к интеллекту, знанию искусства и этической проницательности. Все эти функции не могут быть телом или результатом тела, поскольку в этом случае все материальные объекты должны обладать ими всеми, поскольку все они являются телами. Следовательно, мы должны приписать их внетелесному принципу, и это мы называем душой. Как бестелесная вещь, душа не может быть строго определена, поскольку не состоит из рода и разновидности; но мы можем описать ее окольным путем в ее отношении к телу. Затем он дает аристотелевское определение души как "[первой] энтелехии естественного тела, потенциально обладающего жизнью" (ср. выше, стр. xxxv).

Подобно многим своим предшественникам, трактовавшим душу, Ибн Дауд также считает необходимым остерегаться материалистической теории души, которая сделала бы ее продуктом смеси элементов в теле, если не самим телом. Это свело бы душу к феномену тела, или, в терминологии Аристотеля, к акциденции тела, и лишило бы ее всякой субстанциальности и независимости, не говоря уже о бессмертии. Как может сохраниться то, что является чисто результирующей комбинацией элементов, когда его основа исчезла? Соответственно, Ибн Дауд прилагает все усилия, чтобы опровергнуть наиболее важную из этих феноменистических теорий - теорию Гиппократ и Галена. Вкратце их теория заключается в том, что функции, которые мы приписываем душе, на самом деле являются результатами различных комбинаций четырех элементарных качеств: горячего, холодного, влажного, сухого. Чем гармоничнее и

ровнее пропорция их соединения, тем выше функция, вытекающая из этого. Таким образом, разница между человеком и животным, а также между животным и растением заключается в разнице в пропорциональности смеси элементов. Они доказывают свою теорию наблюдением, что до тех пор, пока смесь совершенна, вышеупомянутые действия протекают должным образом; тогда как, как только в смеси происходит нарушение, животное заболевает и не может выполнять свои действия или вообще умирает, если нарушение очень велико. Эта идея очень правдоподобна, и очень многие в нее верят, но, как мы докажем, она ошибочна.

Его опровержение теории "случайности" или "смешения" души, а также последующее обсуждение различных функций, чувственных и рациональных, трехсторонней души основаны на трактовке той же темы Ибн Синой, и мы уже воспроизвели некоторые из них в нашем изложении Джуды Халеви. Поэтому мы будем здесь кратки и коснемся только тех аспектов, которые являются новыми у Ибн Дауда, или тех, которые мы сочли целесообразным опустить в наших предыдущих изложениях.

Его главный аргумент против материалистической или механистической теории души состоит в том, что, хотя ряд явлений растущего животного тела можно объяснить ссылкой на форму смешения элементарных качеств, не все аспекты могут быть объяснены таким образом. Его рост и общее формирование могут быть результатом материальных и механических причин, но не в этом случае дизайн и назначение проявляются в сходстве до мельчайших деталей особей того или иного вида, даже если смесь не идентична. Нет сомнений в том, что здесь присутствует мудрость, действующая с определенной целью. Это душа. Есть еще один аргумент, основанный на видимых результатах других смесей, которые проявляют свойства, которые даже отдаленно нельзя сравнить с функциями, которые мы приписываем душе. Животное и растение проявляют активность, выходящую далеко за рамки того, что присутствует в простых элементах смеси. Следовательно, в животных и растениях должно быть что-то дополнительное к элементам смеси. Эта дополнительная вещь находится в составе, частью которого она является, ибо без нее животное или растение уже не то, что оно есть. Следовательно, поскольку последнее является субстанцией, то и то, что составляет его часть, также является субстанцией; ибо случайность, как говорит Аристотель, - это то, что находится в вещи, но не как составляющая ее часть.

Теперь мы показали, что душа - это субстанция, а не случайность. Мы все еще должны прояснить, в каком из четырех значений аристотелевской субстанции следует рассматривать душу. Используя теорию исключения, Ибн Дауд решает, что душа - это субстанция в том смысле, в каком мы применяем этот термин к "форме". Форма появляется на обычной материи и "конкретизирует" ее, и делает ее тем, что она есть, переводя ее из потенциального состояния в действительное. Она также является действенной и конечной причиной тела. Тело существует ради души, для того, чтобы душа могла достичь своего совершенства через тело. Поскольку самым совершенным телом в нижнем мире является человеческое тело, и оно создано ради души, из этого следует, что существование подлунного мира существует ради человеческой души, чтобы она могла быть очищена и усовершенствована наукой и нравственным поведением.

Хотя мы доказали, что душа не является смесью или чем-то подобным, тем не менее верно, что вид души, даруемой данному телу, зависит от состояния смеси элементарных качеств этого тела. Таким образом, мы имеем три вида души: растительную, животную и человеческую, или

рациональную. Нам нет необходимости следовать за Ибн Даудом в его подробных описаниях функций нескольких видов душ, поскольку мало что является новым и чего мы еще не встречали у Джозефа Ибн Цаддика и Иуды Халеви. Авиценна (Ибн Сина) является общим источником для Халеви и Ибн Дауда, и описание внутренних чувств у них практически идентично, с той небольшой разницей, что Халеви приписывает "здравому смыслу" две функции, которые разделены у Ибн Дауда между здравым смыслом и способностью представления.

Душа не вечна. Она была создана и дарована телу. Когда возникает тело, характер его смешения определяет, что с ним должна быть связана душа определенного типа. Другие альтернативы заключаются в том, что (1) душа существовала независимо до появления тела, затем соединяется с телом и умирает со смертью последнего; или (2) она остается после смерти тела. Первая альтернатива невозможна; потому что, если душа соединяется с телом для того, чтобы умереть вместе с ним, ее соединение является травмой для души, поскольку в своем отдельном существовании она была свободна от дефектов материи. Вторая альтернатива в равной степени невозможна; ибо если душа была способна существовать без тела до появления последнего и после его исчезновения, то какая польза от ее связи с телом? Союз с телом не только не приносит никакой пользы, но и вреден для души, поскольку она вынуждена участвовать в материальных происшествиях. Божественная мудрость никогда ничего не делает бесцельно.

Истина заключается в том, что душа не существует до тела. Она возникает одновременно с телом и в связи с ним, осознавая и актуализируя последнее. Семя и сперма обладают возможностью стать соответственно растением и животным. Но им нужен агент, чтобы воплотить в реальность то, что в них потенциально заложено. Этот агент — ангел или сфера, или ангел, использующий сферу в качестве своего инструмента, — дарует телам формы, которые занимают места предыдущих форм, которые были у тел. Сфера или звезда производит эти формы (или души) посредством своих движений, которые в конечном счете восходят к первому бестелесному движителю, благодаря мудрости которого формы связаны с телами, чтобы усовершенствовать первые посредством последних.

Итак, человеческая душа обладает самой важной способностью из всех других животных - способностью постигать разумное, или универсалии. Он также способен различать добро и зло в поведении, моральном, политическом и экономическом. Таким образом, человеческая душа, по-видимому, обладает двумя способностями: *теоретической* и *практической*. С помощью первого он понимает простые субстанции, известные как ангелы в Библии и как "вторичные причины" и "отдельные разумы" среди философов. Таким образом, душа постепенно поднимается к своему совершенству. С помощью практического разума она стремится к благородному и достойному поведению. Все остальные силы души должны быть послушны указаниям практического разума. Это, в свою очередь, служит теоретическому, предоставляя ему положительные качества в распоряжение спекулятивного разума и таким образом помогая ему прийти в более тесное общение с простыми субстанциями, ангелами и Богом. Это высшая сила, которая существует *в мире природы*.

Теперь мы должны показать, что разумная сила в человеке сама по себе не является телом и не является силой, пребывающей в телесном субъекте. То, что оно само по себе не является телом, совершенно очевидно, ибо мы доказали, что и низшие души, души животных и растений, не являются телесными. Но мы должны показать относительно разумной силы, что она независима

от тела в своей деятельности. Это мы можем доказать различными способами. Один из них заключается в рассмотрении объекта и содержания разума. У человека есть общие идеи или универсальные положения. Они не делимы. Идею нельзя разделить на две половины или на части. Действующий разум состоит из идей. Теперь, если разум - это сила, пребывающая в материальном субъекте, он был бы делимым, как последний. Возьмем в качестве примера тепло. Тепло - это материальная сила, *то есть* сила, пребывающая в теле. Она простирается через размеры тела, и поскольку последнее разделено, разделено и первое. Но это, очевидно, неверно в отношении общих идей, таких как то, что вещь не может одновременно быть и не быть, что целое больше своей части и так далее. Следовательно, рациональная сила не зависит от тела.

Ибн Дауд приводит несколько других доказательств, взятых у Аристотеля и Авиценны, чтобы показать, что разум независим, но мы не можем воспроизвести их все здесь. Мы, однако, назовем еще одно, которое содержится в "De Anima" Аристотеля и основано на опыте. Если бы разум осуществлял свое мышление с помощью телесного органа, подобного внешним чувствам, сила познания ослабевала бы при столкновении с трудным предметом и, таким образом, была бы неспособна осуществлять свои способности, как прежде. Так обстоит дело с глазом, который ослеплен ярким светом и вообще ничего не видит, или с ухом, которое вообще ничего не слышит, когда его оглушает громкий шум. Но случай познания явно иной. Чем сложнее предмет, тем больше развивается сила разума, упражняющегося в нем. А в старости, когда телесные органы ослабевают, сила разума становится сильнее всего.

Таким образом, хотя верно, что разумная душа независима от тела, тем не менее она существовала до тела не больше, чем низшие души. Ибо если бы это было так, то либо это была одна душа на всех людей, либо душ было столько, сколько существует отдельных людей. Первое невозможно, ибо тогда одна и та же душа была бы мудрой и невежественной, хорошей и плохой, что невозможно. Отдельные души также не могли быть разными, поскольку, будучи всеми человеческими душами, они не могут различаться по сути, которая является их общей человечностью. Но они также не могут различаться по случайным качествам, поскольку простые субстанции не имеют случайностей. Следовательно, они не могут быть ни одним, ни многими, *т.е.* они вообще не могут быть до тела.

И поскольку разум осуществляет свои мыслительные функции без использования телесного органа, мы также не должны предполагать, что в лице младенца он предстает полноценным в действительном совершенстве. Опыт учит обратному. Совершенства человеческой души заключены в детском потенциале. Позже с божественной помощью он приобретает первые принципы знания, о которых нет никаких споров, такие как то, что две вещи, равные одной и той же вещи, равны друг другу, что два противоположных предиката не могут применяться к одному и тому же субъекту в одно и то же время в одном и том же отношении, и так далее. Некоторые из них являются фундаментальными принципами математики, другие - других наук. Затем он продвигается дальше и учится выдвигать посылки, строить силлогизмы и рассуждать от известного к неизвестному. Таким образом, мы имеем три стадии в развитии разума. Первая потенциальная стадия известна как *гилический* или *потенциальный интеллект*. Второй известен как *действительный интеллект*, а третий - это *приобретенный интеллект*. Если бы не тело, человек не смог бы добиться такого прогресса. Ибо без тела нет чувств, а без чувств

он не увидел бы, как вино в бочке бродит и увеличивается в объеме, что наводит на мысль о том, что количество - случайность, а тело - субстанция. Он также не научился бы различать качество и субстанцию, если бы не наблюдал, как белая одежда становится черной, или горячее тело становится холодным. Следовательно, необходимо, чтобы тело с его чувствами вело к познанию универсалий. Но однажды приобретя это знание, душа не нуждается в теле для своего последующего существования; и поскольку душа не является материальной силой, смерть тела не приводит к угасанию души.

Некоторые думают, что, поскольку душа является формой тела, она зависит от него и не может пережить его, поскольку никакая другая форма не переживает свою субстанцию. Но этот вывод неверен. Ибо, если человеческая душа включена в утверждение о том, что ни одна форма не переживает свою материю, мы предполагаем то, что хотим доказать, и в аргументации нет необходимости. Если это на самом деле не включено, потому что это обсуждаемый вопрос, его сравнение с другими наблюдаемыми случаями является просто вопросом мнения, а не решающим.

Читатель увидит, что проблема разумной души доставляла Ибн Дауду много беспокойства. Предсуществование души, как учит Платон, не привлекало его по многим причинам, не последней среди которых было утверждение в книге Бытия (2, 7): "И вдунул Бог в ноздри его дыхание жизни", что, по-видимому, подтверждает идею о том, что душа зарождается вместе с телом; хотя, конечно, безобидный стих такого рода не встал бы у него на пути, если бы у него были причины поддерживать доктрину предсуществования. Бессмертие также было догмой, которую он не осмеливался отрицать. Аргументы против этого казались довольно вескими. Из учения о происхождении души от тела и о том, что она приспособлена к материальному составу последнего, по-видимому, следует угасание души со смертью тела. Того же результата, по-видимому, требовало наблюдение о том, что интеллект развивается по мере взросления тела и что без чувств и их данных интеллект не было бы вообще. Колебания интеллектуальной силы в зависимости от состояния физического здоровья, по-видимому, ведут к той же цели, что и доктрина бессмертия. Более того, аристотелевское определение души как энтелехии или формы тела, если оно применимо как к рациональной способности, так и к низшим силам, обязательно подразумевает, что это форма, подобная другим формам, и исчезает с распадом ее субстанции. Чтобы избежать всех этих ловушек, Ибн Дауд настаивает на бестелесном характере деятельности разума, *то есть*, его независимости от какого-либо телесного органа и его возрастающей силе в старости, несмотря на постепенное ослабление тела. Он признает, что его развитие зависит от данных чувственного восприятия, но настаивает на том, что это не является несовместимым с его свободой от тела, когда оно полностью развито и доведено до совершенства. Что касается того, что это форма тела, не все формы одинаковы; и не так уж точно, что рациональная сила является формой тела. Ни трудности, ни решение не принадлежат Ибн Дауду. Они так же стары, как Аристотель, и его преемники боролись с ними, как могли.

Все еще остается вопрос о способе выживания души. Те же доводы, которые Ибн Дауд выдвигает против возможности существования множества душ до появления тела, с равной убедительностью применимы и к их выживанию после смерти. Если простые субстанции, имеющие общую сущность, не могут различаться ни по сути, ни по случайности, то человеческие души после смерти тела должны существовать как одна душа, и что становится с *индивидуальным* бессмертием, которое обещает религия? Ибн Дауд не может сказать об этом

ни слова, и это одно из религиозных слабых мест в его системе, а также в системе Маймонида, что не преминули заметить критики и противники последнего.

Прежде чем перейти к проблеме души, Ибн Дауд посвящает несколько слов тому, чтобы показать, что метемпсихоз невозможен. Душа человека соответствует характеру его смеси элементов, которая составляет индивидуальность его тела. Следовательно, тело каждого человека имеет свою собственную особенную душу. Следовательно, живой человек не может иметь в себе душу, которая ранее обитала в другом теле, если только эти два тела не идентичны во всех отношениях. Но в таком случае это не переселение душ, а повторное появление того же человека после того, как он перестал существовать. Но этого еще никогда не случалось.

Наконец, Ибн Дауд считает необходимым защитить Библию от тех, кто критикует евреев на том основании, что в библейских писаниях нет упоминания о будущем мире и существовании души после смерти. Они говорят, что все награды и наказания, о которых говорится в Библии, относятся к этому миру. Его ответ не предлагает ничего нового. Иуда Галеви уже пытался объяснить это явление, к тому же настаивая на том, что полностью лишенной намеков на будущий мир Библия не является. Ибн Дауд следует по стопам Халеви (ср. выше, стр. 170).^[236]

Авраам Ибн Дауд завершает первую, чисто научную часть своего трактата обсуждением небесных сфер и их движения. В соответствии с точкой зрения Аристотеля, которую разделяло большинство авторов на протяжении средневековья, он рассматривает сферы с их звездами как живые существа, а их движения - как добровольные, результат воли и цели, а не просто "естественные", т. е., обусловленные бессознательной силой внутри них, называемой природой. Один из его аргументов в доказательство этого основан на превосходстве небесных тел над нашими собственными. Их размер, яркость и продолжительность существования - все это свидетельствует о превосходстве телесности. И само собой разумеется, что как человеческое тело, которое является высшим в подлунном мире, имеет душу более благородную, чем у растения или животного, так и небесные тела должны быть наделены душами, настолько же превосходящими человеческий интеллект, насколько их тела превосходят человеческое тело. Библия ссылается на эту истину в девятнадцатом псалме: "Небеса возвещают славу Божью.... Нет ни речи, ни наречия..." Последнее выражение означает, что они восхваляют Бога разумом. Кроме того, в Библии есть другие отрывки, и особенно первая глава Книги Пророка Иезекииля, из которых становится ясно, что небесные тела являются живыми и разумными существами; конечно, не в смысле получения питания, роста и воспроизводства себе подобных и использования пяти чувств, но в смысле совершения произвольных движений и наделения интеллектом.^[237]

На этом мы завершили наше предварительное обсуждение научных принципов, лежащих в основе иудаизма. И наша следующая задача - изучить фундаментальные доктрины еврейского богословия, которые составляют высший объект познания, имея дело с Богом, его атрибутами и его откровением. Итак, первое, что нужно доказать, - это существование Бога, поскольку мы не можем дать ему определение. Ибо определение означает обозначение рода или класса, к которому принадлежит определяемая вещь, тогда как Бога нельзя отнести к классу. Поскольку сущность вещи раскрывается через ее определение, мы не можем познать сущность Бога и ограничиваемся знанием о его существовании.

Принципы этого доказательства мы уже приводили. Они заключаются в том, что вещь не может двигаться сама по себе и что фактический бесконечный ряд невозможен. Затем аргумент звучит

следующим образом: ничто не может двигаться само по себе, следовательно, все, что движется, приводится в движение чем-то другим, кроме него самого. Если это тоже перемещается, то оно должно быть перемещено на треть, и так далее до бесконечности. Но реальный бесконечный ряд движущихся объектов невозможен, и если мы в конечном счете не придем к первому звену в этой цепи, всякое движение невозможно. Следовательно, должен быть кто-то первый, кто объяснит движение, которое мы наблюдаем в мире. Это первое само по себе не должно быть подвержено движению, ибо тогда перед ним должно было бы быть другое, чтобы заставить его двигаться, и оно не было бы первым, каким мы его предполагали. Таким образом, мы доказали существование *primum movens immobile*, первого неподвижного движителя.

Теперь мы должны показать, что этот неподвижный движитель бестелесен. Это мы можем доказать с помощью другого физического принципа, ясно изложенного в первой части. Мы показали там, что конечное тело не может обладать бесконечной силой. Но Бог бесконечен. Поскольку он неподвижен, время не влияет на его силу. Следовательно, Бог не может быть телом.

Это доказательство, как мы уже говорили, является новым в еврейской философии. У Бахьи мы нашли доказательство, очень похожее на это (ср. выше, стр. 87); но разница в том, что Бахья исходит из бытия, Ибн Дауд - из движения. Бахья говорит, что если вещь есть, то какая-то причина, должно быть, заставила ее быть, потому что вещь не может создать саму себя. Поскольку мы не можем продолжать до бесконечности, должно быть первое, которое является причиной существования всего остального. Возражение здесь, конечно, состоит в том, что если вещь не может создать саму себя, то как же возникла первая?

Аристотелевское доказательство Ибн Дауда ничего не знает о происхождении бытия. Что касается точки зрения самого Аристотеля, то нет *temporal*, как у бытия, так и у движения. И то, и другое вечно, как и материя, основа всего зарождения и изменений. Бог есть вечная причина вечного движения мира и, следовательно, вечного зарождения и исчезновения, которое составляет жизнь подлунного мира. Как согласовать идею вечного времени и вечного движения с доктриной о том, что действительная бесконечность невозможна, мы увидим, когда обратимся к Маймонду (стр. 251). Ибн Дауд даже гипотетически не допускает вечности движения, как это делает Маймонид. Но это всего лишь устраняет трудность на один шаг. Ибо бесконечность, которая считается невозможной в явлениях, заложена в Боге. Но другим, более серьезным возражением является принятие аргумента Аристотеля там, где он не подходит. Поскольку аргумент, основанный на движении, дает нам не создателя, а первопроходца. Для Аристотеля творца нет, и его доказательство адекватно. Но для Ибн Дауда оно явно неадекватно. До сих пор у нас нет доказательств того, что Бог является творцом *ex nihilo*. Ибн Дауд просто утверждает, что Бог создал материю, но этот аргумент этого не доказывает. Что касается бестелесности Бога, то Аристотель может адекватно доказать это, исходя из вечности движения. Если конечное тело (а такой вещи, как бесконечное тело, не существует) не может обладать бесконечной силой, то Бог, чье вечное движение свидетельствует о бесконечной силе, не является телом. Попытка Ибн Дауда доказать бесконечность Бога без теории бесконечного движения на том основании, что время не может повлиять на то, что неподвижно, явно менее удовлетворительна. В целом, такое заимствование аргумента Аристотеля из движения бесполезно, поскольку оно ведет к вечности материи и Богу как движущему, а не Создателю. Гертон был достаточно откровенен и смел,

чтобы признать это следствие и принять его. Мы увидим позицию Маймонида, когда обратимся к его философии.

Ибн Дауд, возможно, осознавал неадекватность своего аргумента исходя из движения, и поэтому он добавляет другой, основанный на различии между "возможным существованием" и "необходимым существованием" — различии и аргументе, принадлежащем Альфараби и Авиценне. Возможное существование - это вещь, существование которой зависит от другой, и которой предшествовало небытие. Оно может существовать или нет, в зависимости от его причины; отсюда и название "возможное существующее". Необходимое существующее - это то, чье существование существует само по себе, а не получено откуда-либо еще. Это необходимое существующее, потому что его собственную сущность нельзя помыслить без участия существования. Теперь вопрос в том, существует ли такая вещь, как необходимое существование, или все существующие просто возможны? Если возможны все варианты существования, то мы имеем бесконечный ряд, каждое звено которого зависит своим существованием от предшествующего ему звена; и до тех пор, пока нет первого, нет ничего, что могло бы объяснить существование любого звена в цепи. Следовательно, мы должны предположить первое, которое само по себе опять-таки не зависит от предшествующей ему причины. Это по определению необходимое существующее, которое является причиной существования всего остального. Это доказательство совместимо с Богом как Творцом.

Показав существование и бестелесность Бога, мы должны теперь доказать его единство. Мы будем основывать это доказательство на идее необходимого существования. Такое существующее не может иметь в себе никакой множественности; ибо если бы оно имело, его собственная сущность не смогла бы удерживать элементы вместе, и для этого потребовался бы внешний агент. Но в этом случае объект зависел бы от чего-то другого, что несовместимо с идеей необходимого существования.

Также невозможно, чтобы существовало два необходимых существования; ибо необходимое существование, как мы только что показали, должно быть предельно простым, и, следовательно, к его сущности не может быть добавлено никакого атрибута. Теперь, если есть второе, должно быть что-то, чем первое отличается от второго, или они идентичны. Следовательно, ни первое, ни второе не были бы полностью простыми и, следовательно, не являлись бы необходимым существованием.

Таким образом, мы показали, что Бог един как в смысле простоты, так и в смысле уникальности. Чтобы иметь ясное представление о природе его единства, мы должны теперь показать, что ничто иное, кроме Бога, на самом деле не едино, хотя мы применяем термин "один" ко многим вещам. Никто не будет утверждать, что коллектив един; но и индивид на самом деле не един, ибо отдельный человек, например, состоит из множества органов. Вы могли бы подумать, что однородная и непрерывная элементарная масса, такая как воздух или вода, едина. Но это также неверно, поскольку все материальное состоит из материи и формы. Если затем мы отложим в сторону материальные объекты и попытаемся найти реальное единство в математических сущностях, таких как линия и поверхность, которые не являются материальными, мы столкнемся с трудностью, заключающейся в том, что линия и поверхность делимы и, следовательно, потенциально множественны. Но и простые интеллектуальные субстанции, подобные ангелам, не являются истинными; ибо они состоят из своего собственного возможного существования и необходимого существования, которое они приобретают от другого. Следовательно,

единственное существо, которое может быть истинным, - это то, которое не является материальным и не зависит в своем существовании от другого.

Рассматривая вопрос о единстве с другой стороны, в его отношении, а именно к вещи, обозначаемой как единое, мы обнаруживаем, что единство никогда не составляет сущности чего-либо, называемого этим именем; но в каждом случае является случайностью. Таким образом, если бы сущность человека как такового заключалась в том, что он един, то, с одной стороны, не могло бы быть много людей, а с другой - не могло бы также в одно и то же время быть одной лошади, одного дерева, одного камня. В Боге его единство не может быть случайностью, поскольку, как ни прост он, у него нет случайностей. Следовательно, его единство - это его сущность. И если мы внимательно изучим этот вопрос, то обнаружим, что это негативное понятие. Оно включает в себя две вещи. Во-первых, что любое другое единство предполагает множественность в той или иной форме. И, во-вторых, что, будучи непохожим ни на что другое, он не может вынести, когда с ним связывают другие вещи, чтобы сделать результат множественным, как мы можем в случае с человеком. Например, А - это один; а с В, С и D он становится многими. Это неприменимо к Богу.^[238]

Божественные атрибуты образуют следующую тему, которую мы должны рассмотреть. Здесь Ибн Дауд предлагает мало или вообще ничего принципиально нового. Он не признает ни существенных, ни случайных атрибутов, поскольку и то, и другое внесло бы множественность и композицию в природу Бога. Единственные атрибуты, которые он признает, отрицательны и относительны. Когда мы говорим о Боге как о причине, мы не вкладываем никакой особой сущности в его сущность, а просто указываем на зависимость вещей от него. Самые истинные атрибуты - это отрицательные, такие как то, что он не является телом, что его существование не зависит от другого и так далее; единственная трудность заключается в том, что отрицательные атрибуты, хотя и устраняют многие сомнения, не дают нам никакой положительной информации. Все антропоморфные атрибуты в Библии, наделяющие Бога человеческими функциями, такими как сон и бодрствование, или приписывающие ему человеческие конечности, глаза, уши, кисти, ступни и т.д., следует понимать метафорически. Ибо сама Библия предостерегает нас от воплощения Бога: "Итак, будьте внимательны к себе; ибо вы не видели никакой формы в тот день, когда Господь говорил с вами на Хориве" (Втор. 4, 15). Когда Библия говорит о Божьем гневе и благоволении, имеется в виду, что добрые дела приближают человека к Богу и вызывают счастье, известное как рай ("Ган Эдем"), а плохие поступки отдаляют далеко от Бога и приводят к несчастью, называемому Геенной. Это подобно кажущемуся путешественнику движению деревьев и гор, в то время как на самом деле движется он сам. Итак, здесь говорится, что Бог приближается и удаляется, гневается и благоволит, тогда как на самом деле именно человек своими делами приближается к Богу или отдаляется от него. Когда мы приписываем Богу множество атрибутов, мы не имеем в виду, что в его природе есть какое-либо многообразие. Этого не может быть. Это похоже на случай с человеком, у которого глаза не скоординированы должным образом. У него двоится в глазах, когда есть только один. Таким образом, мы тоже страдаем от интеллектуальной косоглазости, когда нам кажется, что мы видим множество атрибутов в едином Боге.

Наиболее распространенными и наиболее важными атрибутами являются следующие восемь: Единый, существующий, истинный, вечный, живой, знающий, желающий, способный. Можно легко показать (и Ибн Дауд продолжает показывать, хотя мы не будем следовать за ним в деталях), что все это в основе своей отрицательно. Единство означает, что нет ничего подобного

ему и что он неделим. Вечный означает, что он не подвержен изменению или движению. Истина означает, что он никогда не перестанет существовать и что его существование не исходит от другого, и так далее со всем остальным.

Он завершает свое обсуждение атрибутов, намекая, что ему есть что еще сказать по этой теме, но лучше довольствоваться тем, что было сказано до сих пор, поскольку более тщательное обсуждение этих вопросов в книге может навредить тем, кто не понимает и неправильно интерпретирует слова автора. Это напоминает нам о призыве Маймонида к читателю хранить то, что он найдет в "Руководстве для сбивших с толку", при себе и не распространять это за границы. Философия явно была деликатным предметом и не предназначалась для интеллектуальных младенцев, чье интеллектуальное пищеварение могло быть серьезно нарушено.[\[239\]](#)

Теперь мы завершили нашу теорию Бога и его атрибутов; и при этом мы использовали принципы физики, такие как материя и форма, потенциальность и актуальность, движение и бесконечность. Следующий шаг - доказать существование и природу промежуточных духовных существ между Богом и материальными объектами сверхлунного и подлунных миров, называемых в Библии ангелами, а философы - вторичными причинами. Для этой цели нам придется применить доказанные нами принципы, касающиеся души и движений небесных тел. Выше мы доказали, что человеческая душа сначала в ребенке разумна потенциально, а затем становится разумной фактически. Для этого требуется агент, в котором цель, к которой движется потенциал, всегда актуальна. Поскольку разумная душа не является ни телом, ни материальной силой, этот действительный агент не может быть ни тем, ни другим, следовательно, это не сфера и не душа сферы, но это должна быть простая субстанция, называемая *Активным Интеллектом*. Пророки называют это "Святым Духом" ("Руах Ха-Кодеш"). Таким образом, у нас есть доказательство существования по крайней мере одной такой простой интеллектуальной субстанции, или ангела, отношение которого к человеческой душе подобно отношению света к зрению. Без света видение потенциально, свет делает его актуальным. Таким образом, активный интеллект делает потенциальную душу актуальной и сначала дает ей аксиомы, которые являются универсально достоверными и, следовательно, не могли возникнуть путем индукции из опыта.

Аналогичным образом мы можем доказать существование других простых субстанций на основе движения небесных сфер. Мы уже показали, что сферы являются живыми существами, наделенными душами. Но души, вызывая движение в своих телах, в то же время сами находятся в своего рода психическом движении. Это должно быть вызвано неподвижными движителями, или интеллектами, которые также являются причинами душ. Чтобы сделать этот сложный вопрос несколько более понятным и правдоподобным, мы можем привести аналогию из знакомого опыта. Корабль создается кораблестроителем, который является его материальной причиной. Но есть также бестелесная причина, аналогично кораблю, *а именно*, кораблю в сознании судостроителя. Аналогия несовершенна, потому что бестелесный корабль в сознании строителя не может создать реальный материальный корабль без использования строителем материала, такого как дерево, железо и т.д., и в дополнение к этому затрачивая время и физические усилия на материал. Но если бы он обладал способностью придать материалу форму корабля, как только тот был подготовлен для этого, без временных и физических манипуляций, у нас был бы пример того, что мы хотим доказать, а именно, существования простых нематериальных субстанций, заставляющих формы излучаться в телесные существа.

Такова природа активного интеллекта в его отношении к душе человека, и точно так же философы представляют себе движение небесных сфер. Бог - это первый неподвижный движитель. Ангелы, или простые субстанции, стоят рядом с ним; и они тоже всегда являются действительными разумными существами и перемещают небесные тела, как объект любви и желания перемещает объект, любящий его, не будучи перемещенным сам. Следовательно, небесные тела движутся из-за желания усовершенствовать себя или уподобиться своим движителям.

Пока Ибн Дауд согласен с философами, потому что изложенные до сих пор доктрины не являются несовместимыми с Библией. Но когда философы поднимают вопрос, как может множество произойти от Единого, а многообразная вселенная - от единого Бога, и пытаются ответить на него с помощью своей теории последовательных эманаций, Ибн Дауд объявляет перерыв. Человеческий разум на самом деле не настолько компетентен, чтобы быть способным ответить на все вопросы самого сложного характера. Доктрина последовательных эманаций разработана Альфараби и Авиценной, которую, как мы уже видели, цитировал и критиковал Джуда Галеви (ср. выше, стр. 178 и далее). Это немного сложнее у Ибн Дауда, который говорит о тройственной природе эманаций после первого Разума — разума, души и сферы, — тогда как в рассказе Халеви было только два элемента, душа не упоминалась.^[240]

До сих пор мы рассматривали более теоретическую часть теологии и религии, ту ее часть, которая может быть принята народами и религиями, отличными от евреев. Теперь остается подойти к более практическим и специфически еврейским аспектам религии; хотя в чисто этических дискуссиях и тех, что касаются Провидения, мы снова сталкиваемся с предметом общего применения, а не исключительно еврейского.

В качестве введения ко второй части предмета Авраам Ибн Дауд посвящает несколько слов теоретической защите традиции, или, скорее, опосредованного знания. Он делает это, анализируя различные виды знания. Знание, по его словам, либо умопостигаемо, либо осязаемо. Чувственное знание либо непосредственно воспринимается субъектом, либо получено им от другого человека, который воспринял его непосредственно, и которому он верит или нет, в зависимости от обстоятельств. Вот почему в некоторые вещи, в которые верят одни люди, другие не верят. Невежды могут подумать, что эта слабость присуща вопросам, полученным от других. На самом деле такое косвенное знание лежит в основе цивилизации и делает ее возможной. Если бы каждый человек судил только по тому, что он видит своими глазами, общество никогда не смогло бы ужиться; не было бы способа добиться справедливости в суде, поскольку судья не доверял бы свидетелям, и сторонам пришлось бы улаживать свои разногласия, что привело бы к кровопролитию и нарушению общественной жизни. Различное отношение разных людей к данному предмету веры связано не обязательно с неопределенностью самой вещи, но и с тем способом, которым объект веры дошел до нас. Если что-то основывается на свидетельстве одного человека, то его обоснование не очень убедительно. Но если целая нация была свидетелем какого-либо события, это уже не вызывает сомнений, если только мы не предположим, что сам рассказ принадлежит одному автору, а самого события никогда не было. Мы обсудим эти вопросы в дальнейшем.^[241]

В общих чертах обосновав знания, полученные из свидетельств других, показав, что общество не могло бы существовать, не полагаясь на такие знания; хотя и признавая в то же время, что следует проявлять осторожность и критику при определении того, какое традиционное

свидетельство является достоверным или нет, мы теперь рассмотрим одно из этих традиционных явлений, которое играет, возможно, самую важную роль в еврейском богословии, а именно феномен пророчества. Прежде чем обсуждать традиционный аспект этого института и его назначение в истории религии, мы должны рассмотреть его с точки зрения естественного и психологического аспекта.

Объяснение Ибн Дауда — оно не было оригинальным для него, поскольку мы уже видели нерелигиозного философа в "Кусари" Халеви, высказывающего ту же идею, и в "еврейской философии" Израэль затрагивает ее — объяснение Ибн Дауда основано на его психологии, аристотелевской психологии Авиценны. Первая степень пророчества, по его словам, обнаруживается в правдивых снах, которые случаются со многими людьми. Точно так же, как бодрствование — это состояние тела, в котором оно использует как внешние, так и внутренние чувства, так и сон — это состояние тела, в котором душа подавляет внешние чувства, усыпляя их, и использует только свои "естественные" способности, такие как биение сердца, дыхание и так далее. Внутренние чувства также задействованы во время сна, или, по крайней мере, некоторые из них. В частности, сила воображения активна, когда внешние чувства находятся в состоянии покоя. Затем он создает различные комбинации и разделения и доводит их до здравого смысла. Результатом является мечта, истинная или ложная. Когда чувства по той или иной причине слабы, эта сила становится активной и, когда она не контролируется разумом, порождает великое множество ошибочных видений и идей, как при бреде больных.

Божество, ангелы и Активный Интеллект обладают знанием прошлого, настоящего и будущего, и мы уже знаем, что душа, *то есть* разумная душа, получает влияние от Активного Интеллекта как естественное свойство каждого человека. Теперь точно так же, как она черпает из этого науку и общие идеи, точно так же она может получить знание о скрытых вещах, если душа должным образом подготовлена. Причина, по которой она не может получать информацию о скрытых вещах от Активного Интеллекта в его бодрствующем состоянии, заключается в том, что душа тогда занята приобретением знаний с помощью органов чувств. Во сне этому также могут препятствовать густые пары, поднимающиеся от пищи, употребленной в течение дня, или беспокойство из-за нехватки еды или питья. Воображение также иногда препятствует этому процессу, постоянно представляя здравому смыслу свои дурацкие комбинации. Но иногда эта сила переходит под контроль разума, и тогда рациональная душа готова воспринимать скрытые вещи от Активного Интеллекта. В таких случаях воображение преобразует эти факты в образы, которые являются настоящими снами. Если они касаются отдельного человека или конкретного события, мы не называем их пророчеством, или, по крайней мере, доля пророчества, которым они могут обладать, очень мала. Мы называем их вещными снами, когда они касаются важных вопросов и имеют отношение к целому народу или нациям и сбываются в отдаленном будущем. Примером такого сна является сон, описанный в Книге Даниила 7, 1.

Иногда информация приходит к пророку без помощи образа, когда разум преобладает над воображением, как во сне Авраама в "завете частей" (Быт. 15, 12 и далее). Иногда также активность чувств не мешает пророку видеть скрытые вещи будущего, и он получает пророческое вдохновение во время бодрствования. Иногда пророк падает в обморок, пораженный необычным явлением, в других случаях ему удастся выдержать это без обморока. Все эти случаи можно проиллюстрировать на примере Библии, и примеры легко придут на ум читателю, который знаком с различными примерами и описаниями пророческих видений и действий в Священных Писаниях.

Цель пророчества - направлять людей по правильному пути. С этой целью Бог вдохновляет достойного человека как пророка и наделяет его высшими способностями творить чудеса. Не каждый человек способен на пророчество, только тот, у кого чистая душа. По большей части пророческий дар является врожденным, в то же время учеба и хорошие ассоциации помогают развить эту силу в том, кто ею обладает. Посмотрите на "общество пророков", чей пример вдохновил Саула (1 Цар. 19, 20), и на Елисея как ученика Илии.

Таким образом, хотя мы видим, что Ибн Дауд, в отличие от Халеви, принимает философское объяснение пророчества, которое пытается отнести его к классу естественных психологических явлений и связывает со снами, он не мог не признать, что нельзя игнорировать сверхъестественный характер библейского пророчества, не противореча Библии.

Соответственно, он добавляет к приведенному выше натуралистическому объяснению ряд условий, которые практически сводят психологическую теорию на нет. Если Иуда Галеви настаивает на том, что только израильтяне на земле Палестины и во времена их политической независимости обладали привилегией пророческого дара, мы понимаем, что такая вера является основой самых сокровенных чувств и мышления Галеви, которые радикально противоположны поверхностному рационализму и космополитизму "философов" его времени. Но когда поборник перипатетизма Авраам Ибн Дауд, объяснив, что пророчество имеет природу истинных снов и, хотя в большинстве случаев оно врожденное, может быть развито чистой душой посредством изучения и надлежащих ассоциаций, повторяет вместе с Иудой Халеви, что время и место являются существенными условиями и что только израильтяне обладают привилегией в этом отношении, он, как нам кажется, отказывается от всего, что он ранее пытался объяснить. Это лишь одно из многих указаний, указывающих на существенную искусственность всех средневековых попыток согласовать данную философскую систему со сверхъестественной точкой зрения, такой как точка зрения Библии. Библия не должна быть спасена таким образом, если она нуждается в спасении.[\[242\]](#)

Следующий практический вопрос, который Ибн Дауд счел необходимым обсудить, касался возможности отмены Закона, его аннулирования или изменения. Это он счел необходимым сделать, чтобы защитить еврейскую точку зрения от точки зрения христианства в частности. То, как он ответит на этот вопрос, конечно, предreshено заранее. Нас интересует только его манера аргументации. Он придерживается классификации давних библейских законов на рациональные и традиционные. Первые, по его словам, приняты всеми народами и никогда не могут быть изменены. Даже банда воров, пренебрегающих всеми законами добра и зла по отношению к посторонним, должна соблюдать их в своей среде, иначе они не смогут существовать. Эти законы объединяют людей разных национальностей и верований, и, следовательно, в них не может быть никаких изменений. Также не может быть никаких изменений в той части Закона, которая является исторической по содержанию. Событие прошлого не может быть отменено.

Поэтому остается только выяснить, совместима ли отмена с природой традиционных или церемониальных законов. Не утверждая, подобно философам, что изменение божественного закона несовместимо с природой Бога, которая неизменна, наши мудрецы, тем не менее, владеют методом объяснения таких фраз, как "И раскаялся Господь, что сотворил человека" (Быт. 6, 6), чтобы согласовать требования разума с требованиями традиции. Теперь, если бы существовали законы традиционного типа, изложенные в Библии без какого-либо указания времени без утверждения, что они вечны, а впоследствии пришли другие законы, чтобы

изменить их, мы должны были бы сказать, что у Господа есть определенная цель в его законах, которой мы не знаем, но которая раскрывается в новом законе, заменяющем старый. Но на самом деле во многих случаях Библия прямо заявляет, что законы не подлежат изменению, "Закон во веки веков в роды ваши" (Числ. 10, 8 *ipassim*). Аргументы, основанные на таких фразах, как "Ваши новолуния и назначенные вами праздники ненавидит душа моя и т.д." (Ис. 1, 14), не имеют силы, поскольку здесь нет никаких указаний на отмену жертвоприношений. Смысл Исайи в том, что жертвоприношения в сочетании с неправильным образом жизни нежелательны.

Наши оппоненты также утверждают, что библейские выражения о том, что законы вечны, ничего не доказывают, поскольку мы знаем аналогичные случаи, когда обещания были отозваны, как в случае со священством семьи Илия и царственной властью дома Давида, где также упоминается вечность. Мы отвечаем на это, говоря, во-первых, что в случае с Давидом обещание было отменено лишь временно и вернется снова, как говорят нам Пророки. Кроме того, это обещание было дано лишь условно, как и то, что было дано Илаю. Но нигде нет заявления о том, что Закон дан Израилю условно и что он когда-либо будет у них отнят.

Утверждение тех, кто говорит, что законы Ветхого Завета были истинны, но что они были отменены и их место занял Новый Завет, мы встречаем указанием на непрерывную традицию, противоречащую их точке зрения. У нас есть непрерывная традиция в течение двух тысяч четырехсот семидесяти двух лет, согласно которой был человек Моисей, который дал Закон, принятый его народом и соблюдавшийся без каких-либо перерывов в течение двух тысяч четырехсот семидесяти двух лет. Нам не нужно доказывать, что он был подлинным пророком, поскольку они этого не отрицают.

Некоторые из них говорят, что во время вавилонского пленения старый Закон был забыт, и Ездра установил новый закон, тот, который мы имеем сейчас. Это абсурд. Закон не мог быть забыт, потому что не все люди попали в плен в одно и то же время. Не все они были преданы смерти; их тихо отправили в изгнание, и среди них были великие люди, такие как Ханания, Мишаил, Азария, Даниил и другие, которые, конечно же, не могли забыть Закон. Кроме того, Эзра никогда не смог бы получить согласия всех людей, разбросанных повсюду, если бы он издал свой собственный закон. На самом деле Закон в том виде, в каком он есть у нас, одинаков во всех деталях во всем мире.^[243]

Следующая проблема, которую мы должны рассмотреть, является извечной — проблема зла и свободы. В этом цель всей книги, как говорит нам Ибн Дауд в своем введении.

Чем дальше вещь удаляется от материи, тем совершеннее становится ее познание. Ибо, как мы уже говорили, именно материя препятствует познанию. Любой дефект и зло являются результатом потенциала. Следовательно, чем дальше вещь удалена от потенциальности, тем она совершеннее и свободнее от дефектов. Сущность Бога - это самое совершенное, что только есть; и поскольку он знает свою сущность, это самое совершенное знание. Бог также знает, что его совершенство не пребывает в нем постоянно, но что оно распространяется и сообщается всем другим вещам по порядку. И чем дальше вещь от него, тем меньше ее совершенство и тем больше ее несовершенство. Таким образом, мы имеем градуированный ряд, на одном конце которого находится наиболее совершенное существо, на другом - наименее совершенное, а именно материя.

Итак, ни с какой точки зрения, ни согласно разуму, ни Библии, ни традиции, невозможно, чтобы зло или порок исходили от Бога. Не по причине, ибо два противоречия в одном и том же предмете невозможны. Итак, если бы и добро, и зло исходили от Бога, он должен был бы быть составным, точно так же, как человек, который может быть причиной добра и зла, причем одно исходит от его рациональной силы, другое - от одухотворенности или вожделения. Но Бог прост, и если зло исходит от него, добро не может этого сделать, что абсурдно. Кроме того, большинство дефектов носят первичный характер, а не положительный, как, например, темнота, бедность, невежество и так далее, которые являются не вещами, а отрицаниями света, богатства, мудрости соответственно. Будучи отрицательными, а не положительными, они не сделаны каким-либо органом.

Кто-то может возразить, что в природе человека заложено, что он должен обладать пониманием и совершенством; и если Бог лишает его этого, он творит зло. Ответ заключается в том, что зло в мире очень мало по сравнению с добром. Ибо зло и порок обнаруживаются только в вещах, состоящих из элементов, которые имеют общую материю, получая формы в соответствии со смесью элементарных качеств в материи. Здесь внешняя причина иногда мешает форме прийти к материи в ее совершенстве. Семя, например, зависит от характера почвы, которую оно находит для своего роста. Из этого не следует, что Бог был обязан придать вещам наивысшее возможное совершенство. Ибо в этом случае все минералы были бы растениями, все растения - животными, все животные - людьми, все люди - ангелами; и не было бы никакого мира, а только Бог и несколько высших ангелов. Для того чтобы возник мир, необходимо было создать градуированную серию в том виде, в каком мы ее имеем на самом деле. И на самом деле сами дефекты в композитных материалах являются благом, когда мы имеем в виду не конкретную вещь, а целое. Таким образом, если бы все люди принадлежали к высокоинтеллектуальному типу, не было бы ни сельского хозяйства, ни ручного труда.

Теперь есть люди, чей темперамент таков, что они не могут отличить хорошее от неправильного и следуют своим склонностям. Чтобы противодействовать этим плохим качествам, Бог дал свои заповеди и предупреждения. Это показывает, что нет ничего невозможного в том, чтобы противостоять этим злым тенденциям, ибо в этом случае заповеди были бы бесполезны. Поступки человека не подпадают ни под категорию *необходимого*, ни под категорию *невозможного*, но подпадают под категорию *возможного*.

Есть два смысла, в которых мы можем понимать термин "возможный". Какая-то вещь может быть возможной субъективно, *то есть*, по отношению к нашему неведению, хотя объективно она может быть необходимой и детерминированной. Таким образом, мы в Испании не знаем, умер ли сегодня царь Вавилона или нет; и что касается нас, то вполне возможно, что он мертв или что он жив. На самом деле это вопрос не возможности, а необходимости. Бог знает, что истинно. То же самое относится и к вероятности затмения в будущем для человека, несведущего в астрономии. Такой возможности из-за невежества в Боге не существует.

Но есть и другой смысл слова "возможно"; смысл, в котором событие объективно неопределимо. Событие возможно, если в предыдущей цепочке причинно-следственных связей нет ничего, что определяло бы происходящее тем или иным способом. В таком случае результат зависит от чистой случайности или абсолютной свободы воли. Теперь Бог может сделать что-то возможным в этом объективном смысле, и тогда это возможно и для него. Если вы спросите, разве Бог тогда не знает о результате? Мы скажем, что это не невежество. Ибо

предполагать, что это так, и что все должно быть определено подобно затмениям, и что Бог не может сотворить *возможное*, означает разрушать порядок мира, как этого мира, так и следующего. Ибо зачем человеку заниматься различными занятиями или придерживаться определенной линии поведения, если его судьба уже предрешена?

Истина заключается в том, что существует несколько порядков причин. Некоторые из них непосредственно определены Богом, и нет способа уклониться от них; другие вверены природе, и человек может пользоваться ее благами и избегать ее травм при надлежащем управлении. Третий класс включает в себя случайные явления, и от них также можно остерегаться. Итак, Библия повелевает нам сделать парапет на крышах наших домов, чтобы уберечься от возможности падения. Наконец, есть четвертый класс, те вещи, которые зависят от свободного выбора человека. Правильное и неправильное поведение - это вопрос выбора, иначе не было бы никакого смысла в пророках, как и в награде и наказании. Когда человек прилагает усилия, чтобы быть хорошим, его желание возрастает, и он получает помощь от ангелов.

Поскольку свобода поддерживается разумом, Священными Писаниями и традициями, отрывки из Библии, которые выступают за нее, следует понимать буквально, а те, которые против, - образно. Когда Библия говорит, что Бог ожесточил сердце фараона, это просто означает, что фараону было позволено продолжать то, что он начал. Все древние мудрецы нашего народа выступали за свободу.^[244]

Если мы сравним приведенное выше обсуждение проблемы свободы с обсуждением Иуды Халеви (выше, стр. 171), мы увидим, что Ибн Дауд более последователен, что бы мы ни думали о его успехе в решении неразрешимой проблемы. Он откровенно настаивает на абсолютной свободе воли и реальности объективно случайного, не отступая перед неизбежным выводом о том, что события, являющиеся результатом такой свободы или случайности, заранее известны Богу не больше, чем человеку. И он пытается избежать критики приписывания Богу несовершенства, настаивая на том, что неспособность предсказать случайность не является невежеством и, следовательно, не является несовершенством. Читатель может думать все, что ему заблагорассудится об этой защите, но, по-видимому, существует более серьезная трудность в том, что подразумевает эта идея, чем в том, что она прямо говорит.

Если контингент существует и для Бога, то из этого следует, что он не является полным хозяином природы и мира. Говорить, как это делает Ибн Дауд, что Бог создал случайность, *т. е.* Сделал это случайным, звучит как противоречие и напоминает вопрос, может ли Бог сделать камень таким большим, что он не сможет поднять его сам.

Его доказательства в пользу свободы и контингента частично идентичны доказательствам Иуды Галеви, но поскольку он явно не признает, что на волю могут влиять предшествующие причины, он, конечно, уклоняется от самого сильного аргумента против себя, но делает это в ущерб полноте своего анализа. Халеви менее последователен и более скрупулезен, Ибн Дауд более последователен, потому что он не принимает во внимание реальные трудности.

В конечном итоге их соответствующих анализов Халеви утверждает Божье предвидение в ущерб абсолютной свободе, или, скорее, он не видит, что его признания фатальны для дела, которое он пытается защищать. Ибн Дауд поддерживает абсолютную свободу и откровенно жертвует предвидением; хотя его защита свободы обеспечивается тем, что он закрывает глаза на аргумент, наиболее опасный для этой доктрины.

Авраам Ибн Дауд завершает свою "Эмуна Рама" обсуждением этики и применения открытых таким образом принципов к законам Библии. Он озаглавил этот последний раздел своего трактата "Медицина души" на том основании, что добродетель - это здоровье души, в то время как порок - это ее болезнь. В своих фундаментальных этических различиях, определениях и классификациях он сочетает психологию Платона и основанные на ней добродетели с аристотелевской доктриной среднего, которую он также подробно применяет. Он опускает мудрость как одну из платоновских добродетелей, и, в отличие от Платона, для которого справедливость заключается в гармонии трех других добродетелей и не имеет свойственной ей психологической основы, Ибн Дауд делает справедливость добродетелью рациональной души.

Целью практической философии, по его словам, является счастье. Это достигается, во-первых, хорошей моралью; во-вторых, правильной семейной жизнью; и в-третьих, посредством правильного социального и политического поведения.

Человеческая душа состоит из трех основных способностей: растительной, животной и рациональной. Им соответствуют также три основные добродетели и пороки. Растительная сила, функциями которой являются питание, рост и размножение, связана с аппетитом и называется аппетитной душой. Животная сила, являющаяся причиной ощущений, произвольных движений, жестокости, мести, милосердия и доброты, называется одухотворенной душой, потому что эти качества зависят от энергии или слабости духа. Рациональная сила имеет два аспекта. Один направлен вверх и является средством нашего изучения наук и искусств. Другой аспект направлен вниз и пытается контролировать (успешно или нет, в зависимости от обстоятельств) две низшие силы души, оберегая их от избытка и порока. Эту функцию мы называем поведением, а добродетель - это среднее между двумя крайностями: слишком много и слишком мало. Средство силы желания - умеренность; силы духа - храбрость и мягкость; разумной души - справедливость.[\[245\]](#)

Справедливость заключается в том, чтобы отдавать всему должное, без излишеств или дефектов. Таким образом, справедливость является высшим из всех качеств и имеет ценность не только в отношениях человека к своей семье и стране, но и в отношениях его властей друг к другу. Разумная сила должна следить за тем, чтобы две низшие способности души получали то, что им причитается, не больше и не меньше. Это качество имеет важное применение также в отношениях человека со своим создателем. Просто человек должен воздавать своему благодетелю столько, сколько он получил от него, если это возможно. Если он не может этого сделать, он должен хотя бы поблагодарить его. Отсюда причина божественного поклонения, первая из заповедей. Этим качеством в высшей степени обладал величайший из людей. Моисей "сказал тому, кто сделал зло: за что ты бьешь ближнего твоего?" (Исх. 2, 13). И когда пришли пастухи и прогнали дочерей мадиамского священника, "Моисей встал и помог им, и напоил стадо их" (*ib.* 17). Вот причина, по которой Бог послал его освободить Израиль.

Бог проявил заботу о своем народе, открыв им себя и таким образом показав им ошибку тех, кто думает, что Бог передал правление этим миром звездам, и что он и ангелы больше не заинтересованы в этом. Следовательно, первая заповедь - "Я Господь, Бог твой", за которой следуют "Да не будет у тебя других богов", "Не произноси имени Господа, Бога твоего, всуе" (Исх. 20, 2 и далее). "Помни день субботний" предназначено для осуждения веры в вечность мира, как видно из заключения, "Ибо в шесть дней сотворил Господь небо и землю, море и все, что в них..." (*ib.* 11). "Почитай отца твоего и мать твою" (*ib.* 12) предназначено для того, чтобы

привить долг почитания цели своего существования, включая Бога. Таким образом, все первые пять заповедей направлены на то, чтобы научить откровению и Провидению Божьему. Остальные касаются социального и политического поведения, особенно последнего, "Не возжелай", которое важно для сохранения общества.

Заповедь любить Бога предполагает познание Бога, ибо нельзя любить то, чего не знаешь. Следовательно, человек должен знать Божьи атрибуты и действия. Он также должен быть убежден, что никакое зло не исходит от Бога, иначе он не сможет любить его так, как должен. Он может бояться его, но не с должным страхом. Ибо есть два вида страха, и тот, который предписан, - это страх величия и благоговейный трепет, а не страх наказания.

Богослужение - это не просто молитва три раза в день, но и постоянная мысль о Боге. Чтобы развить и тренировать в себе эту мысль о Боге, нам заповедано надевать филактерии и бахрому, а также прикреплять "мезузу" к нашим дверным косякам. По той же причине мы отмечаем праздники Песах, Кушей, Ханука и Пурим, как воспоминание о Божьих милостях нашему народу. Все эти обряды в конечном счете основаны на долге благодарности нашему благодетелю, что является частью справедливости, высшей из добродетелей.

Среди моральных добродетелей нам также заповедано практиковать подавление гнева, и его насаждение подчеркивается тем, что оно становится божественным атрибутом: "Господь, Владыка, Бог, полный сострадания и милости..." (Исх. 34, 6). Другие добродетели того же рода заключаются в том, чтобы не воздавать злом за зло, не быть ревнивым, практиковать смирение, как Моисей, и так далее. На самом деле все добродетели, провозглашенные философами-этиками, лучше всего выражены в Библии.

В знак уважения к семейным добродетелям нам предписано заботиться и защищать членов нашей семьи, жену, детей и рабов. Из социальных добродетелей у нас есть любовь к ближнему, честность в отношениях, справедливые меры веса, запрет на проценты и взятие залога с бедных, возврат находки проигравшему и множество других учений.

Однако существуют некоторые традиционные законы, цель которых неизвестна, особенно детали жертвоприношений и тому подобное. В объяснение этого мы должны сказать, что закон состоит из жизненных правил, состоящих из нескольких частей. Во-первых, это вера; во-вторых, моральные качества; в-третьих, семейная жизнь; в-четвертых, общественная и политическая жизнь; в-пятых, упомянутые выше заповеди, которые мы охарактеризуем как продиктованные божественной мудростью, хотя мы их и не понимаем. Не все части Закона имеют одинаковую ценность. Фундаментальная и самая важная часть касается веры. Следующими по важности являются законы, регулирующие социальное и моральное поведение, без которых общество невозможно. Вот почему все нации согласны с этим; и честность есть даже среди воров. Последний класс заповедей, цель которых неизвестна, наименее важен, что ясно также из утверждений в Библии, таких как: "Я не говорил отцам вашим и не заповедовал им в тот день, когда вывел их из земли Египетской, о всесожжениях или жертвоприношениях..." (Иер. 7, 22). В то же время мы не можем отрицать, что есть некоторые причины для их соблюдения. Таким образом, жертвоприношение приводит к покаянию в результате размышлений, даже если человек не исповедуется в своем грехе, как ему велят делать в определенных случаях.

На самом деле есть один аспект, который придает этому классу заповедей даже большее значение, чем социальным обязанностям. Это принцип безоговорочного повиновения, даже

когда мы не видим ценности заповеди. Я не имею в виду, что человек не должен изучать науку, особенно то, что касается познания Бога. Этого не следует рекомендовать. Но когда человек убежден, что существует такая вещь, как подлинное пророчество, свидетельствующее о Божьем провидении, как мы видим в случае с Моисеем, который спас свой народ, творил для них чудеса, которого всегда почитали и которому верили, — он не должен отказываться от принятия некоторых законов, данных таким божественным человеком, просто потому, что он их не понимает. Авраам - хороший пример. Ибо, когда Бог пообещал ему, что Исаак станет великим народом, а затем повелел ему принести в жертву своего единственного ребенка, он не задавал никаких вопросов и был готов исполнить Божью волю. Его примеру должны следовать все. Такова цель этих тонких заповедей, которые составлены с мудростью. Через них мы можем увидеть разницу между верой и неверием.[\[246\]](#)

Приведенное выше рассуждение чрезвычайно типично для рационалистического подхода Ибн Дауда и его школы, в которую входят такие люди, как Маймонид, Герсонид и другие. Разум, теория, наука, объяснение — вот важные соображения в философских вещах, так же как и в религиозных. Теория важнее практики, а вера стоит выше простого поведения. Неудивительно, что Маймонид не был удовлетворен, пока не разработал символ веры с определенным количеством догм. Догмы и вера в разум идут рука об руку. Именно мистик нетерпим к предписанным обобщениям, ибо он постоянно освежается живым и вечно текущим потоком индивидуального опыта. Рационалист обладает фиксированной неизменной Идеей, или причиной, или методом, реальность и ценность которых заключается в их единстве, постоянстве и неизменяемости. Ради этого ипостасного разума рационалист Ибн Дауд готов пожертвовать таким фундаментальным институтом, как жертвоприношение, перед лицом всей книги Левит, делая вид, что один-единственный стих Иеремии дает ему на это право. Но еврей Ибн Дауд в конце концов заявил о себе, и он считает необходимым признать, что в некотором смысле эти нерациональные законы могут иметь даже большее значение, чем рациональные; однако не потому, как мог бы сказать простой верующий, что мы не должны искать мудрости Божьей, а по той причине, что неразумное послушание само по себе является добродетелью.

В заключение мы напоминаем читателю, что Ибн Дауд был предшественником Маймонида, затрагивая и по большей части отвечая на каждый вопрос, заданный его более известным преемником. Ибн Дауд был первым, кто принял аристотелизм с целью соединения его с иудаизмом. Он показал путь, по которому нужно следовать. Маймонид взял пример с Ибн Дауда и преуспел в том, чтобы отодвинуть последнего в тень. Историческая справедливость требует, чтобы Ибн Дауд был выведен на свет божий и ему воздали должное по заслугам.

ГЛАВА XIII

МОИСЕЙ МАЙМОНИД

С Маймонидом мы достигаем высшей точки развития средневековой еврейской философии. Он был, безусловно, самым всеобъемлющим умом средневекового еврейства, и его философия была краеугольным камнем целостной системы иудаизма. В своем обучении он охватил всю еврейскую литературу, библейскую и раввинскую, а также всю науку и философию своего времени. И его литературная деятельность была плодотворной во всех важных областях науки. Он был хорошо известен как практикующий врач, поскольку состоял на службе у визиря халифа

в Каире (Фостат) и писал о медицинской теории и практике. Он был сведущ в математике и астрономии, и его знания этих предметов сослужили ему хорошую службу не только как введение в теологию и метафизику, но и оказали непосредственную помощь в его исследованиях и трудах по еврейскому календарю. Само собой разумеется, что он знал логику, поскольку это было основой всего обучения в средневековье; но и в этой области Маймонид оставил нам юношеский трактат,^[247] который свидетельствует о его раннем интересе к науке и его попытках рекомендовать ее изучение как полезное для лучшего понимания еврейской литературы.

Но все эти мероприятия и постановки были более или менее второстепенными или подготовкой к *великому произведению*, или, скорее, *великой опере*. С его юности мы можем проследить очевидную цель, окончательно реализованную только к концу его блестящей и полезной карьеры, — цель гармонизировать иудаизм с философией, примирить Библию и Талмуд с Аристотелем. Он был честлюбив и намеревался сделать это на благо иудаизма и в интересах рациональной и просвещенной веры. Таким образом, в своем комментарии к Мишне,^[248] в самой ранней из своих крупных работ, он уже задумал написать сочинение гармонизирующего характера, *а именно*. собрать все гомилетические рассуждения Талмуда ("дерашот") и объяснить их в рационалистической манере, чтобы устранить то, что на первый взгляд кажется оскорбительным для здравого смысла. Но вместо того, чтобы сразу приступить к реализации этого заветного предмета своих философских амбиций, он держал его за пазухой, размышляя о нем в течение жизни, полной интенсивной литературной и практической деятельности, пока в конце концов он не созрел и не осуществился способом, совершенно отличным от того, что предполагалось вначале. От книги, объясняющей раввинские легенды, отказались по причинам, которые будут изложены позже. Но цель, которую должна была реализовать эта работа, была выполнена гораздо более эффективным образом, потому что она была отложена и была опубликована ближе к концу его жизни как систематическое и авторитетное высказывание величайшего еврея своего времени. "Руководство для сбитых с толку" не привлекло бы того внимания, которое оно привлекло, не подняло бы бурю, разделившую еврейство на два противоположных лагеря, если бы не было зрелой работой человека, которого все еврейство признавало величайшим раввинским авторитетом своего времени. Другие писали о философии до Маймонида. На этих страницах мы следуем их идеям — Саадии, Габироля, Ибн Цаддика, Авраама Ибн Дауда. Последний, в частности, предвосхитил Маймонида почти во всех его идеях. Ни одна из них не нарушила теологического равновесия еврейства. Несомненно, у каждого были свои почитатели, равно как и противники. Габироль был забыт, Ибн Цаддиком и Ибн Даудом пренебрегли, и еврейское обучение продолжало идти своим чередом. Маймонид был первым, кто произвел глубокое впечатление, первым, кому удалось всколыхнуть до глубины души спокойные, хотя кое-где несколько мутноватые раввинские воды, поскольку они текли не только в научной Испании и Провансе или на Востоке, но и в строго талмудических общинах северной Франции. Именно Комментарий к Мишне и талмудическому кодексу, известному как "Яд ха-Хазак", был ответственен за огромный эффект "Мор Небуким" ("Руководство для сбитых с толку").

В этих двух раввинских трактатах, и особенно в "Яд ха-Хазак", Раввинском кодексе, Маймонид показал себя мастером раввинской литературы. И все признали в нем выдающегося мыслителя. Написанный на иврите Кодекс вскоре проник во все еврейские общины повсюду, и слава Маймонида распространилась повсюду, где были евреи, занимавшиеся изучением Талмуда. Его слава придворного врача в Египте и официального главы восточного еврейства усилила

влияние его имени и его работы. Ревность, без сомнения, внесла свою лепту в начало противостояния самому Кодексу еще до публикации "Руководства" и при жизни его автора. Когда "Мор Небуким" был переведен с арабского оригинала на иврит, так что все могли его прочесть, а Маймонида уже не было в живых, zeloty осмелели, и разразилась буря, подробности которой, однако, не в нашей компетенции рассказывать.

Для полноты картины давайте изложим факты из его жизни. Моисей бен Маймон родился в городе Кордова четырнадцатого числа Ниссана (30 марта) в час дня, в субботу, которая была за день до Пасхи, в 1135 году. Не часто рождение средневекового еврейского писателя передается с такими мельчайшими подробностями. Обычно мы даже не знаем год, не говоря уже о дне и часе. Кордова давно утратила свое высокое положение. Это больше не был славный город времен, предшествовавших завоеванию Альморавидов. И ему было суждено пасть еще ниже, когда фанатичные орды альмохадов возобновили древний девиз первых мусульманских завоевателей "Коран или меч".

Маймониду едва исполнилось тринадцать, когда его родной город попал в руки zelotov из Марокко, и с тех пор ни еврей, ни христианин не осмеливались открыто заявлять о своей вере в Кордову. Принятие ислама, эмиграция или смерть - вот выбор, который предлагался неверному. Многие евреи внешне приняли господствующую веру — это было все, что от них требовалось, — в то время как в тайне от своих домов они соблюдали иудаизм. Некоторые эмигрировали, и среди них была семья отца Моисея. Некоторое время они скитались из города в город по Испании, а затем перебрались в Фес в Марокко. Нам кажется, что это все равно что попасть из сковороды в огонь, поскольку Фес сам по себе был львиным логовом. Завоеватели Кордовы пришли из Марокко. И, кажется, есть также некоторые свидетельства того, что семья Маймон должна была внешне выглядеть как мусульмане. Как бы то ни было, Маймонид недолго оставался в Фесе. 18 апреля 1165 года семья отплыла в Палестину и после месяца бурного путешествия прибыла в Акко. Он посетил Иерусалим и Хеврон, но не считал Палестину многообещающим местом для постоянного проживания и решил отправиться в Египет. Он поселился в Старом Каире (Фостат) и вместе со своим братом Давидом занялся торговлей драгоценностями. Вскоре после этого умер его отец, а позже безвременную кончину встретил его брат, когда судно, пассажиром которого он был в одной из своих деловых поездок, потерпело крушение в Индийском океане. После этого Маймонид бросил ювелирное дело и начал заниматься медициной, которая поначалу предлагала ему лишь самое необходимое. Но со временем его слава распространилась, и он был назначен врачом великого визиря Саладина Альфадхила. Он также был назначен духовным главой[C] евреев Египта, и что с его официальными обязанностями придворного врача, лидера еврейской общины, практикующего врача среди народа, и его литературной деятельностью, еврейской и светской, раввинской и научной, он действительно был занятым человеком; настолько, что он отговаривал Сэмюэля Ибн Тиббона, переводчика "Путеводителя", платить ему денежное вознаграждение. нанести визит на том основании, что у него едва ли найдется свободное время, чтобы повидаться с ним, не говоря уже о том, чтобы вступить с ним в научные дискуссии.[249] Маймонид умер в понедельник, 13 декабря (20 Тебет) 1204 года.

Философия Маймонида содержится в "Руководстве для сбивших с толку", его последнем великом труде, опубликованном на арабском языке в 1190 году.[250] Некоторый философский и этический материал также содержится во вводных главах его комментария к мишнаитскому трактату "Абот" (так называемые "Восемь глав" - "Шемонах Пераким"),[251] во введении к

одиннадцатой главе (Хелек) Талмудического трактата "Синедрион" и во вводных разделах Кодекса ("Хилкот Йесод ха—Тора" и "Хилкот Деот"). Здесь, однако, лечение популярное и элементарное, и предназначено для массового потребления. Он излагает результаты в их простейшей форме, не обсуждая их происхождение или аргументы *за* и *против*. С другой стороны, "Руководство для сбитых с толку" предназначено для особого класса людей, для искушенных; для тех, кто хорошо разбирается в науке и философии, не говоря уже о Библии и Талмуде, и в результате испытывает беспокойство из-за явного несогласия философского учения с идеями, выраженными в библейских и раввинских писаниях. Его цельнамеренно апологетическая и согласованная. Работа не является научным или философским трактатом. Последние предполагаются. Он вводит философские принципы, аристотелевские или каламистические, только с учетом их связи с еврейским богословием. И он либо принимает их, временно или абсолютно, если считает их доказанными, истинными и полезными; либо он опровергает и отвергает их, если они несостоятельны. В первом случае он показывает путем надлежащей интерпретации, что аналогичные принципы излагаются в Библии и Талмуде; во втором он довольствуется доказательством того, что Аристотель или Мутакаллимун, в зависимости от обстоятельств, не доказали свою точку зрения.

Его метод, в целом, успокоения сомнений "сбитых с толку", стар — так же стар, как Филон, и даже больше, — рассматривать библейские фразы как метафоры и аллегории, содержащие эзотерический смысл помимо буквального или противоположный ему. Соответственно, он делает наибольший упор на объяснение библейских "омонимов", как он их называет, заимствуя аристотелевский термин. Омоним - это слово, которое имеет более одного значения; слово, которое обозначает несколько вещей, не имеющих ничего общего. Таким образом, когда я применяю слово "собака" к домашнему животному, известному нам под этим именем, а также к Сириусу, известному как собачья звезда, я использую dog как омоним. Звезда и животное не имеют ничего общего. Таким образом, слово "милосердный", одно из атрибутов Бога в Библии, является омонимом. То есть одним и тем же словом мы обозначаем и качество в человеке; но это качество и то, что обозначается одним и тем же словом применительно к Богу, не имеют ничего общего. Они различаются не только по степени, но и по характеру. На самом деле, как настаивает Маймонид, в Боге нет ничего, что соответствовало бы слову "милосердный".

Кроме того, в Библии есть определенные отрывки, которые, хотя и имеют приемлемое значение, если понимать их буквально, содержат более глубокое значение, которое может уловить опытный глаз. Таким образом, в описании блудницы в седьмой главе книги Притчей помимо ясного смысла текста содержится учение о материи как причине телесных желаний. Блудница, никогда не хранящая верность одному мужчине, покидающая его и вступающая в связь с другим, представляет собой материю, которая, как ее понимает Аристотель, никогда не бывает бесформенной и постоянно меняет одну форму на другую.

На самом деле в этом нет ничего нового, и, кроме Филона, которого Маймонид не знал, Ибн Дауд предвосхитил Маймонида и здесь, использовав термин "омоним" в качестве основы этого метода интерпретации.^[252] Но в то время как Ибн Дауд отводит главе, посвященной этому принципу, второстепенное место, его интерес, как он говорит нам, в первую очередь этический — решить проблему свободы воли; Маймонид помещает ее в самый центр своей системы. Учение об атрибутах как ведущее к истинному представлению о Боге — о Боге как абсолютно бестелесном и не имеющем никакого сходства или отношения ни к чему другому — является краеугольным камнем философской структуры Маймонида. Его цель - научить духовной

концепции Бога. Все, что не соответствует этому, хуже идолопоклонства. Он не может примирить Библию с таким взглядом без этого "омонимичного" инструмента. Отсюда огромная важность этого в его системе; и он фактически посвящает большую часть первой книги "Руководства" систематическому и исчерпывающему обзору всех терминов в Библии, используемых как омонимы.^[253] Все это подготовительно к его обсуждению божественных атрибутов.

Это соображение объясняет также тот факт, что, каким бы систематическим и логичным мыслителем он ни был, он совершает то, что на первый взгляд может показаться логической ошибкой. Вместо того, чтобы сначала доказать существование Бога, а затем обсуждать его природу и атрибуты, как это делали до него Саадия, Бахья, Ибн Дауд и другие, он исчерпывающе рассматривает божественные атрибуты в первой книге, тогда как доказательство существования Бога появляется только во второй книге. Это изменение логического порядка намеренно. Метод Маймонида направлен *ad hominem*. Евреи, для которых он написал свое "Руководство", не сомневались в существовании Бога. Но очень многие из них имели неадекватное представление о его духовной природе. И, по-видимому, Библия одобряла их антропоморфизм. Поэтому Маймонид отбросил логические рассуждения на ветер и занялся сначала тем, что было ближе всего его сердцу. Остальное могло подождать, это - нет.

Я обещал в своем комментарии к Мишне, как он сообщает нам во введении к "Руководству", объяснить аллегории и "Мидраши" в двух произведениях, которые будут озаглавлены "Книга примирения" и "Книга пророчеств". Но после нескольких лет размышлений по этому поводу я решил отказаться от попытки. Причины таковы. Если бы я выразил свои объяснения туманно, я бы ничего не добился, заменив одно непонятное утверждение другим. Если бы, с другой стороны, я действительно разъяснил вопросы, требующие объяснения, результат не был бы подходящим для масс, для которых предназначались эти трактаты. Кроме того, эти Мидраши, прочитанные невежественным человеком, безвредны, потому что для такого человека нет ничего невозможного. И если их прочтет человек образованный и достойный, вероятно, произойдет одно из двух. Либо он воспримет их буквально и заподозрит автора в невежестве, что не является серьезным правонарушением; либо он сочтет легендарные утверждения содержащими эзотерический смысл и будет хорошего мнения об авторе — что хорошо, независимо от того, уловил он задуманный смысл или нет. Соответственно, я отказался от идеи написания упомянутых книг. В этой работе я обращаюсь к тем, кто занимался философией; кто верит в Библию и в то же время знаком с наукой; и кто сбит с толку в своих идеях из-за одноименных терминов.

Прояснив главный интерес Маймонида и цель создания его шедевра, нам нет необходимости следовать его собственному методу лечения, который часто производит впечатление продуманной попытки скрыть свои сокровенные идеи от всех, кроме посвященных. По крайней мере, он не желает, чтобы кто-либо, кто не взял на себя труд тщательно изучить каждую главу и сравнить ее с тем, что предшествует и следует за ней, путем поверхностного просмотра кое-где приходил к пониманию глубоких проблем, рассматриваемых в этой работе. Он считает, что таинственные доктрины, известные в Талмуде под названиями "Маасе Берешит" и "Маасе Меркаба" (ср. Введение, стр. [xvi](#)), обозначают соответственно Физику и метафизику — те самые науки, о которых он рассказывает в "Руководстве". Соответственно, он говорит нам, что, следуя указаниям раввинов, от него не следует ожидать ничего, кроме голых намеков. И даже они не расположены в книге по порядку, а разбросаны и перемешаны с другими предметами, которые

он желает объяснить. Ибо, как он говорит, "я не хочу выступать против божественного намерения, которое скрывало истины его существа от масс".

"Вы не должны предполагать, - продолжает он, - что эти тайны кому-либо известны полностью. Ни в коем случае. Но иногда истина озаряет нас, и наступает день; а затем наше естественное строение и привычки снова закрывают их, и мы снова оказываемся во тьме. Относительная доля света и тьмы, которой человек наслаждается в этих вопросах, определяет степень совершенства великих людей и пророков. У величайшего из пророков было сравнительно мало тьмы, если она вообще была. С теми, кто вообще никогда не видит света, а именно с народными массами, мы в этой книге не имеем ничего общего".

В заключение он закликает читателя не объяснять никому другому новаторские идеи, содержащиеся в его работе, которые не содержатся в трудах его предшественников. Видит Бог, восклицает он, я долго колебался, прежде чем написать эту книгу, потому что в ней содержатся неизвестные вопросы, никогда ранее не рассматривавшиеся ни одним еврейским писателем в "Галуте". Но я полагался на два раввинских принципа. Во-первых, когда речь идет о том, чтобы сделать что-то для великого дела в критический момент, разрешается нарушать закон. Во-вторых, это сознание того, что мои мотивы чисты и бескорыстны. Короче говоря, заключает он, я тот человек, который, оказавшись в критическом положении и не имея возможности учить истине иначе, как угодив одному достойному человеку и шокировав десять тысяч глупцов, решает говорить правду на благо одного, не обращая внимания на оскорбления подавляющего большинства.

Поскольку мы не связаны принципом эзотеризма и таинственности Маймонида и не боимся стать оскорблением и камнем преткновения для глупцов, мы перейдем к более прямому изложению его философии; и начнем с общих идей Маймонида о необходимости науки для разумной веры и связи с ней еврейской истории и литературы.

Высшим предметом изучения является метафизика или теология, познание Бога (ср. ниже, стр. 285). Это не только не запрещено в Библии, но и прямо заповедано. Когда Моисей говорит: "Чтобы я мог познать тебя до конца, чтобы я мог обрести благодать в очах твоих" (Исх. 33, 13), он намекает, что только тот находит благоволение у Бога, кто знает его, а не просто кто постится и молится.^[254] Кроме того, заповедь "Возлюби Господа Бога твоего" не может быть выполнена без изучения и понимания всей природы.^[255] Таким образом, как мы увидим, только изучая физику, мы приходим к пониманию того, что привязанность - это дефект, и поэтому ее следует исключить из представления о Боге. То же самое относится к идеям потенциальности и актуальности. Мы не должны знать, что они означают, без изучения физики, и мы не должны понимать, что потенциальность - это дефект, и, следовательно, ее нельзя найти в Боге. Поэтому изучать как физику, так и метафизику для истинного познания Бога - наш долг.^[256] В то же время мы должны признать, что человеческий разум имеет предел и что есть вопросы, которые находятся за пределами его понимания. Не осознавать этого и отрицать то, что не было доказано как невозможное, опасно и может сбить человека с пути истинного вслед за воображением и порочными желаниями, которые гасят свет интеллекта. И именно это имели в виду Библия и раввины в таких отрывках, как: "Нашел ли ты мед? ешь столько, сколько тебе хватит, иначе ты насытишься этим и тебя вырвет" (Притчи 25, 16); или, как следует из Мишны, "Тому, кто сует нос в четыре вещи, лучше не приходить в мир, а именно, что вверх и что вниз,

что было до и что будет после" (Хагига, гл. 2). Смысл не в том, как думают некоторые глупцы, что раввины полностью запрещают использовать разум для достижения того, что находится в его власти. Они запрещают *злоупотреблять* разумом и пренебрегают истиной о том, что человеческий разум имеет предел.[\[257\]](#)

Соответственно, хотя изучение метафизики и объяснение аллегорий Священного Писания, таким образом, показаны как необходимость разумной веры, неуместно начинать с этих трудных предметов. Сначала нужно быть зрелым интеллектуально и владеть предварительными науками. В противном случае изучение метафизики, вероятно, не просто запутает разум в его вере, но и полностью разрушит веру. Это все равно что кормить младенца пшеничным хлебом, мясом и вином. Сами по себе они неплохи, но младенец не готов их переваривать. Вот почему эти вопросы изложены в Библии в форме аллегорий, потому что Библия предназначена для всех — мужчин, женщин и детей, — а не потому, что метафизические идеивредны сами по себе, как воображают некоторые глупцы, которые считают себя мудрецами. Для начинающих достаточно того, что они имеют правильную точку зрения в соответствии с традицией и знают о существовании определенных существ, не будучи в состоянии доказать мнения, которого они придерживаются, или понять сущность существа, в существование которого они верят. Это они приобретут постепенно, если будут способны.[\[258\]](#)

Есть пять причин, препятствующих изучению метафизики широкими массами. Во-первых, сложность самого предмета. Во-вторых, ограниченность мышления всех людей в начале. В-третьих, большой объем подготовительной подготовки, которая необходима, и которую не каждый готов пройти, как бы ему ни хотелось узнать результаты. А изучать метафизику без предварительной подготовки хуже, чем не изучать ее вообще. Ибо в мире нет ничего, кроме Бога и его творения. Чтобы узнать о существовании Бога и о том, что ему следует приписывать, а что нет, мы должны исследовать его творение; и таким образом, арифметика, природа чисел и свойства геометрических фигур очень помогают нам определить, какие атрибуты неприменимы к Богу. Еще гораздо более важным для метафизики является изучение сферической астрономии и физики, которые проливают свет на отношение Бога к миру. Затем есть некоторые теоретические темы, которые, хотя и не оказывают прямой помощи в метафизике, полезны для тренировки ума и позволяют ему понять, что такое истинная демонстрация. Поэтому тот, кто желает приступить к изучению метафизики, должен сначала изучить логику, затем математические науки по порядку, затем физику, и только после того, как он овладеет всеми этими вводными разделами, он должен браться за метафизику. Это слишком много для большинства людей, которые умерли бы в разгар своих подготовительных занятий и, если бы не традиция, никогда бы не узнали, есть Бог или нет, не говоря уже о знании того, какие атрибуты применимы к нему, а какие нет.

Четвертой причиной, удерживающей людей от изучения метафизики, является их природная склонность. Ибо было показано, что интеллектуальные качества зависят от моральных; и первые не могут быть совершенными, если не совершенны вторые. Некоторые люди по своему темпераменту неспособны к правильному мышлению из-за своей страстной натуры; и глупо пытаться учить их, потому что это не медицина или геометрия, и не все к этому готовы. Это также причина, по которой молодые люди не могут изучать его, из-за страстей, которые все еще сильны в них. Наконец, в качестве пятой причины, потребности тела и его роскошь также мешают человеку уделять этому предмету достаточно времени и внимания.[\[259\]](#)

Как и многие другие до него, как христиане, так и евреи, Маймонид также верил, что в древние времена евреи усердно занимались науками, которые постепенно были забыты из-за иностранного господства. Маймонид добавляет еще одну причину их исчезновения, а именно то, что они не были распространены за границей. Они были доступны лишь немногим избранным и не записывались письменно, а передавались из уст в уста. В результате в Талмуде и Мидрашах встречается лишь несколько намеков, где ядро маленькое, а шелуха большая, так что люди ошибочно принимают шелуху за ядро.[260]

Затем он прослеживает историю философского мышления в еврейской средневековой литературе со времен геонимов и сообщает нам, что то немногое, что встречается в Каламе относительно Единства Бога и связанных с ним тем в работах некоторых геонимов и караимов на Востоке, заимствовано из Мутакаллимуна мусульман и составляет небольшую часть сочинений последних на эту тему. Первой попыткой в этом направлении среди мусульман была партия, известная как мутазила, за которой последовал наш народ. Позже появилась партия ашарийцев с иными мнениями, которые, однако, не были приняты ни одним из наших людей. По его словам, это произошло не из-за преднамеренного решения в пользу мутазилов, а исключительно из-за исторической случайности их хронологического приоритета. С другой стороны, испанские евреи Андалусии приняли взгляды философов, *то есть* последователей Аристотеля, поскольку они не противоречат нашей религии. Они не следуют Мутакаллимуну, и, следовательно, то немногое, что можно найти по этому предмету в работах более поздних авторов этого класса, напоминает наш собственный метод и взгляды.[261]

Кажется несомненным, что независимо от того, что имел в виду Маймонид, чьи работы не сохранились, его характеристика превосходно соответствует "Эмуне Рама" Авраама Ибн Дауда (ср. выше, стр. 217), и в меньшей степени это также верно в отношении Ибн Габироля, Бахьи, Иуды Халеви, Моисея и Авраама Ибн Эзры. Бахья, как мы видели выше (стр. 86), все еще сохраняет много каламистического материала, как и Ибн Цаддик (стр. 126). Что касается Мукаммаса, Саадии и двух караимов Аль-Басира и Иешуа бен Иуды, мы видели (стр. 17, 24, 48, 56), что они полностью придерживаются идей Мутакаллимуна. Поэтому для нас становится очень интересным узнать, что Маймонид думает об этих исламских богословах, об их происхождении, об их методах и об их философской ценности. Изложение и критика принципов Мутакаллимун Маймонидом также представляет особый интерес, поскольку до недавнего времени его очерк догматов этой школы был единственным известным подробным изложением; и оно до сих пор не утратило своей ценности. Мы, однако, будем вынуждены сократить его подробное изложение, чтобы не расширять наш объем сверх надлежащих пределов. Кроме того, нет смысла повторять то, что мы уже говорили о Каламе в нашем Введении (стр. *xxi и далее*); хотя приведенный там рассказ взят не у Маймонида и не следует его порядку.

Маймонид понимает, что арабы в долгу перед христианами, греками и сирийцами. Мутазилиты и ашария, по его словам, основывают свои мнения на предпосылках и принципах, заимствованных у греческих и сирийских христиан, которые пытались опровергнуть мнения философов как опасные для христианской религии. Таким образом, христианский калам существовал до мусульманского.[262] Их метод заключался в том, чтобы изложить предпосылки, благоприятные для их религии, и с помощью них опровергнуть мнения, противоположные им. Когда мусульмане вышли на сцену и перевели труды философов, они включили в свой перевод опровержения, составленные христианами. Таким образом, они

нашли работы Филопона, Яхьи бен Ади и других; и приняли также мнения досократических философов, которые, по их мнению, могли бы им помочь, хотя они уже были опровергнуты Аристотелем, который пришел позже. Таковы атомная теория материи и вера в существование вакуума. Эти мнения они приводили к последствиям, вовсе не предполагавшимся их авторитетами, которые были ближе к философам.

Чтобы кратко охарактеризовать методы мутакаллимун, продолжает Маймонид, я бы сказал, что первые из них, греки и мусульмане, не следовали реальности, но приняли принципы, которые были рассчитаны на то, чтобы помочь им в защите своих религиозных тезисов, а затем интерпретировали реальность в соответствии со своими предвзятыми представлениями. Более поздние представители школы больше не понимали мотивов своих предшественников и воображали, что их принципы и аргументы были *добросовестным* опровержением философских мнений.

Изучив их работы, я обнаружил, продолжает он, что, несмотря на небольшие различия, все они похожи. Они не доверяют реальности и природе. Ибо, говорят они, так называемые законы природы - это не что иное, как привычный нам порядок событий. В них нет никакой необходимости, и вполне возможно, что они могут отличаться. Во многих случаях мутакаллимун следуют воображению и называют это разумом. Их метод действий следующий. Сначала они излагают свои предварительные принципы, затем доказывают, что мир "новый", *то есть* созданный во времени. Затем они утверждают, что у мира должен был быть создатель, и что он един и бестелесен. Все мутакаллимун следуют этому методу, и им подражают те из наших соплеменников, которые идут по их стопам.

Против этого метода у меня есть серьезные возражения, продолжает Маймонид, поскольку их аргументы в пользу сотворения мира неубедительны, если только человек не отличит реальное доказательство от диалектического или софистического. Самое большее, что можно сделать в этой строке, - это аннулировать аргументы на вечность. Но решение этого вопроса отнюдь не простое, о чем свидетельствует тот факт, что спору три тысячи лет и он еще не урегулирован. Следовательно, строить аргумент в пользу существования Бога на таком шатком фундаменте, как "новизна" мира, - рискованная политика. Таким образом, мне кажется, лучший способ - доказать существование, единство и бестелесность Бога методами философов, которые основаны на вечности мира. Не потому, что я верю в вечность или что я принимаю ее, а потому, что на основе этой гипотезы достоверно продемонстрированы три фундаментальные доктрины. Доказав эти доктрины, мы затем вернемся к проблеме происхождения мира и скажем, что можно сказать в пользу сотворения мира.[\[263\]](#)

Это новый вклад Маймонида. Все еврейские писатели до Галеви следовали в своих доказательствах существования Бога методу, обозначенному Маймонидом как метод Калама. Иуда Галеви критиковал Мутакаллимун, а также философов, отстаивая свою собственную точку зрения (стр. [176 и далее](#), [182](#)). Ибн Дауд молчаливо проигнорировал Калам и основал свое доказательство существования Бога на принципах движения, представленных в аристотелевской физике, не считая, однако, необходимым даже временно предполагать вечность движения и мира (стр. [217 и далее](#)). Его доказательство бестелесности Бога, как мы видели (*там же*), слабо только потому, что он не признает вечности движения, что само по себе подразумевает бесконечность силы в Боге и, следовательно, бестелесность. Маймонид - первый, кто тщательно рассматривает Мутакаллимун, дает адекватное изложение основ их

учения и наносит сокрушительный удар как по их принципам, так и по их методу. Затем он развивает свою деструктивную критику конструктивным методом, в котором он откровенно признает, что для того, чтобы доказать существование, единство и бестелесность Бога — три фундаментальные догмы иудаизма — без возможности придираков, мы должны объединиться с философами, даже если это будет только на мгновение, пока они не сделают за нас нашу работу, и тогда мы можем справедливо обратиться против наших благодетелей и, воспользовавшись их слабостью, сразить их и на их безжизненных аргументах о вечности мира установить нашу собственную, более правдоподобную теорию творения. Позиция Маймонида вкратце такова. Если бы мы были уверены в сотворении мира, нам не пришлось бы возиться с философами. Сотворение подразумевает существование Бога. Но этот вопрос не может быть строго продемонстрирован в любом случае. Следовательно, давайте докажем существование Бога на основе наименее многообещающей гипотезы, а именно гипотезы о вечности, и мы будем совершенно защищены от любой возможной критики.

Из двенадцати положений мутакаллимуна, перечисленных Маймонидом в качестве основы их учения о Боге, мы выберем несколько наиболее важных.[\[264\]](#)

1. *Теория атомов.* Вся вселенная состоит из неделимых тел, не имеющих величины. Их сочетание создает величину и материальность. Все они одинаковы. Возникновение и распад означают просто комбинацию или, скорее, агрегацию атомов и их разделение. Эти атомы не вечны, как полагал Эпикур, а созданы.
2. Эту атомную теорию они распространяют от величины ко времени. Согласно им, время также состоит из моментов или атомных единиц времени. Ни величина, ни материя, ни время не являются непрерывными или бесконечно делимыми.
3. Применяя эти идеи к движению, они говорят, что движение - это перемещение атома материи из одного атома места в другой в течение атома времени. Из этого следует, что одно движение такое же быстрое, как и другое; и они объясняют кажущееся различие в скорости различных движений, как, например, когда два тела преодолевают неодинаковые расстояния за одно и то же время, говоря, что тело, преодолевающее меньшее расстояние, больше отдыхало в интервалах между движениями. То же самое верно и в полете стрелы, что есть покой, даже если чувства не обнаруживают его. Потому что чувствам нельзя доверять. Мы должны следовать разуму.

Критика Маймонидом только что описанной атомной теории материи и движения заключается в том, что она подрывает основы геометрии. Диагональ квадрата была бы такой же длины, как и его сторона. Свойства соизмеримости и несоизмеримости линий и поверхностей, рациональных и иррациональных линий перестали бы иметь какое-либо значение. На самом деле все, что содержится в десятой книге Евклида, потеряло бы свое основание.

4. Атом становится целостным благодаря случайностям, без которых он не может существовать. Они говорят, что каждый атом, созданный Богом, должен обладать случайностями, такими как цвет, запах, движение и так далее, за исключением количества или величины, которая, по их мнению, не является случайностью. Если с веществом происходит несчастный случай, то последний приписывается не телу в целом, а каждому атому, из которого состоит тело. Таким образом, в белом теле каждый атом белый, в движущемся теле каждый атом находится в движении, в живом теле каждый атом живой, и каждый атом обладает чувственным

восприятием; ибо жизнь, и чувство, и разум, и мудрость, по их мнению, случайны, как белизна и чернота.

6. Случайность длится не более одного момента времени. Когда Бог создает атом, он одновременно создает с ним случайность. Атом без случайности невозможен. Случайность исчезает в конце мгновения, если только Бог не создаст другую такого же рода, а затем еще одну, и так далее, до тех пор, пока он хочет, чтобы случайность такого рода продолжалась. Если он перестанет создавать еще одну случайность, вещество тоже исчезнет.

Их мотив в создании этой теории случайностей заключается в том, чтобы разрушить концепцию о том, что все имеет особую природу, результатом которой являются его качества и функции. Они приписывают все непосредственно Богу. Бог создал конкретную случайность в этот момент, и это объясняет ее существование. Если Бог перестанет создавать его заново в следующий момент, оно перестанет существовать.

7. Все, что не является атомом, является случайностью, и нет разницы между одним видом случайности и другим в отношении существенности. Все тела состоят из сходных атомов, которые различаются только случайностями; и животность, и человечность, и ощущения, и разум - все это случайности. Следовательно, разница между особями одного и того же вида такая же, как и между особями разных видов. Философы различают существенные формы вещей и случайные свойства. Таким образом, они могли бы объяснить, например, почему железо твердое и черное, а масло мягкое и белое. Мутакаллимы отрицают любое такое различие. Все формы являются случайностями. Отсюда следовало бы, что нет никакой внутренней причины, по которой человек, а не летучая мышь, должен быть разумным существом. Все, что мыслимо, возможно, за исключением того, что содержит логическое противоречие; и только Бог определяет в каждый момент, какая случайность должна сочетаться с данным атомом или группой атомов.

8. Из вышесказанного также следует, что человек вообще не обладает волей случая. Когда мы думаем, что красим одежду в красный цвет, это вовсе не мы это делаем. Бог создает красный цвет в одежде в то время, когда мы наносим на нее красную краску. Красная краска не попадает на одежду, как мы думаем, поскольку случайность носит лишь кратковременный характер и не может выйти за пределы вещества, в котором она находится.

То, что кажется нам постоянством и регулярностью природы, есть не что иное, как воля Бога. И наши знания о сегодняшнем дне не совпадают со вчерашними. Вчерашнее ушло, и сегодняшнее создается заново. Поэтому, когда человек водит пером, это не он водит им. Бог создает движение в руке и в то же время в ручке. Рука не является причиной движения пера. Короче говоря, они отрицают причинность. Бог - единственная причина.

В отношении человеческого поведения они разделены. Большинство, и ашария среди них, говорят, что когда человек двигает ручкой, Бог создает четыре случайности, ни одна из которых не является причиной другой. Они просто существуют последовательно, но не более. Первая случайность - это желание человека двигать пером; вторая - его способность двигать им; третья - движение руки; четвертая - движение пера. Из этого следует, что когда человек что-либо делает, Бог создает в нем волю, способность и само действие, но действие не является следствием способности. Мутазили считают, что способность является причиной эффекта.

9. *Невозможность Бесконечного.* Они считают, что бесконечное невозможно ни в каком смысле, будь то действительное, потенциальное или случайное. То, что действительное бесконечное невозможно, является вопросом доказательства. Таким образом, может быть и было доказано, что потенциальное бесконечное возможно. Например, протяженность бесконечно делима, *т. е.* Потенциально. Что касается случайной бесконечности, *то есть* бесконечности частей, каждая из которых перестает существовать, как только появляется следующая, то это сомнительно. Те, кто хвастается тем, что доказал вечность мира, говорят, что время бесконечно, и защищают свою точку зрения от критики утверждением, что последовательные отрезки времени исчезают. Точно так же эти люди считают возможным, что бесконечное количество случайностей последовало друг за другом во вселенской материи, потому что и здесь они не все присутствуют сейчас, поскольку предыдущие исчезли до того, как появились последующие. Мутакаллимун не допускают никакого вида бесконечности. Они доказывают это таким образом. Если прошедшее время и мир бесконечны, то число людей, умерших до данного момента в прошлом, бесконечно. Число людей, умерших за тысячу лет до первого, также бесконечно. Но это число меньше другого на количество людей, умерших за тысячу лет между двумя начальными точками. Следовательно, бесконечное больше бесконечного, что абсурдно. Если бы случайная бесконечность была действительно невозможна, теория вечности мира была бы немедленно опровергнута. Но Альфараби показал, что аргументы против случайной бесконечности несостоятельны.

10. *Недоверие к чувствам.* Чувства, говорят они, нельзя рассматривать как критерии истины и лжи; ибо многие вещи органы чувств вообще не могут видеть либо потому, что объекты такие тонкие, либо потому, что они находятся далеко. В других случаях чувства обманчивы, например, когда большое кажется маленьким на расстоянии, маленькое кажется большим в воде, а прямая кажется изломанной, когда частично находится в воде, а частично вне ее. Так, человек с желтухой видит все желтым, а человек с красной желчью на языке ощущает все горькое на вкус. В их безумии есть метод. Мотив этого скептического принципа - уклониться от критики. Если чувства свидетельствуют вразрез с их теориями, они отвечают, что чувствам нельзя доверять, как они это делали в своем объяснении движения и в своей теории последовательности созданных случайностей. Все это древние теории софистов, как ясно из Галена.[265]

Обрисовав в общих чертах фундаментальные принципы Мутакаллимуна и раскритиковав их, Маймонида затем приводит свои аргументы, основанные на этих принципах, в пользу творения во времени и против вечности. Нам не стоит тратить время на их воспроизведение здесь, поскольку они не приняты Маймонидом, и мы уже встречались с некоторыми из них, хотя и в несколько измененной форме ранее (*ср.* выше, стр. 29 и далее).[266]

Каламистические доказательства единства Бога аналогично идентичны по большей части тем, что содержатся в Саадии, Бахье и других, и нам нужно только упомянуть критику Маймонида о том, что они неадекватны, если мы не предположим вместе с Мутакаллимуном, что все атомы во вселенной одного вида. Если, однако, мы примем теорию Аристотеля, которая является более правдоподобной, о том, что материя небесных тел отличается от материи подлунного мира, мы можем защитить дуализм, предположив, что один Бог управляет небесами, а другой - землей. Неспособность одного управлять владениями другого не обязательно свидетельствует о несовершенстве, так же как мы, верящие в единство Бога, не рассматриваем как недостаток Бога то, что он не может заставить вещь одновременно быть и не быть. Это относится к категории невозможного; и мы также должны отнести к той же категории контроль над сферой,

которая независима от одной и принадлежит другой. Это чисто *аргумент против человека*, поскольку Маймонид не рассматривает подлунный и сверхлунный миры как независимые друг от друга. Он признает единство вселенной.[267]

Маймонид завершает свое обсуждение каламистической системы цитированием их аргументов в пользу бестелесности, которые он также считает неадекватными, как потому, что они основаны на единстве Бога, которое им не удалось доказать (Саадия, поскольку он связывает их, основывает единство на бестелесности), так и из-за присущей ему слабости.[268]

Опровергнув аргументы Мутакаллимуна, Маймонид переходит к доказательству существования, единства и бестелесности Бога методами философов, *то есть* тех, кто, подобно Альфараби и Авиценне, заимствуют свои аргументы у Аристотеля. Главное доказательство[269] основана на аристотелевских принципах движения и содержится в восьмой книге "Физики" Аристотеля. Мы уже встречали это доказательство у Ибн Дауда (ср. выше, стр. 217), а метод у Маймонида отличается только формой и полнотой, но не сутью. Однако есть то очень важное отличие, что Ибн Дауд уклоняется от теории Аристотеля о вечности движения и времени, тем самым теряя свой самый сильный аргумент в пользу бесконечной силы и бестелесности Бога (ср. с. 218); тогда как Маймонид откровенно основывает весь свой аргумент от движения (конечно, временно) на аристотелевской теории, включая вечность движения. С учетом этого важного отклонения, в этой части рассуждений Маймонида не так много такого, чего бы еще не содержалось, хотя и менее полно, в "Эмунах Рама" Авраама Ибн Дауда. У нас возникло бы искушение полностью опустить эти технические аргументы, если бы не тот факт, что именно в той форме, которую дал им Маймонид, они стали классическими в еврейской философии, а не в философии Ибн Дауда.

Второе доказательство существования Бога, единства и бестелесности, основанное на различии между "возможным" и "необходимым" существованием,[270], берущее начало у Альфараби и Авиценны, также встречается у Ибн Дауда.[271] Два других доказательства[272] принадлежат Маймониду, *т. е.* они не встречаются в работах его еврейских предшественников.

Как в изложении теории Мутакаллимуна Маймонид начал с их фундаментальных принципов, так и здесь он излагает двадцать шесть положений, взятых из физики и метафизики Аристотеля и его арабских комментаторов, и применяет их позже для доказательства своих тезисов. Он не пытается продемонстрировать их, ожидая, что читатель примет их как должное или будет знаком с ними из изучения философских источников. Ибн Дауд ожидал от своих читателей меньшего, поскольку писал, как он сказал, для начинающих; следовательно, он доказывает многие положения, которые Маймонид излагает догматически. Возможно, Маймонид ожидал, что его читатели будут знакомы с работами его непосредственного еврейского предшественника.

Двадцать шесть положений философов заключаются в следующем:

1. Не может быть бесконечного объекта, обладающего величиной.
2. Не может быть бесконечного числа тел, обладающих величиной, всех одновременно.
3. Не может быть бесконечной причинно-следственной цепи, даже если эти звенья не обладают величиной, например интеллект.

4. Изменение обнаруживается в четырех категориях. В веществе - возникновение и распад. В количестве —рост и уменьшение. В качестве — качественное изменение. На месте —движение перевода.

5. Любое движение - это изменение и реализация потенциала.

6. Ходатайство может быть *само по себе*, *по несчастным случаям*, принудительным, частичным, причем последнее подпадает под действие *по несчастным случаям*. Примером движения *как такового* является перемещение тела из одного места в другое; движения *по случайности*, когда говорят, что чернота объекта перемещается из одного места в другое. Принудительное движение - это движение камня, когда его выталкивают вверх. Частичное движение - это движение корабельного гвоздя, когда корабль движется.

7. Всякая изменяемая вещь делима; следовательно, всякая подвижная вещь делима, т.е.делимо каждое тело. То, что не делимо, не является подвижным и, следовательно, не может быть телом.

8. То, что движется *случайно*, обязательно находится в состоянии покоя, потому что его движение не происходит само по себе. Следовательно, это случайное движение не может продолжаться вечно.

9. Тело, приводящее в движение другое, само должно находиться в движении в то же время.

10. Нахождение в теле означает одну из двух вещей: нахождение в нем как случайность или как составляющее сущность тела, подобно естественной форме. И то, и другое - материальные силы.

11. Некоторые вещи, находящиеся в теле, разделяются вместе с разделением тела. Затем они разделяются *по случайностям*, подобно цветам и другим свойствам, распространяющимся по всему телу. Некоторые из вещей, составляющих тело, вообще не делимы, например, душа и интеллект.

12. Каждая сила, распространяющаяся по всему телу, конечна, потому что все тела конечны.

13. Ни один из видов изменений, упомянутых в 4, не является непрерывным, за исключением поступательного движения; и из этого только круговое движение.

14. Движение перевода является первым по характеру из движений. Ибо генезис и распад предполагают качественное изменение; а качественное изменение предполагает приближение агента, вызывающего изменение, к вещи, претерпевающей изменение. И нет роста или уменьшения без предшествующего зарождения и распада.

15. Время - это случайность, следующая за движением и связанная с ним. Одно не может существовать без другого. Нет движения, кроме как во времени, а время нельзя представить иначе, как с движением. Все, что не имеет движения, не подчиняется времени.

16. Все бестелесное не может быть подвержено исчислению, если только это не материальная сила; в этом случае индивидуальные силы нумеруются вместе с их материями или носителями. Следовательно, отдельные формы, или Разумы, которые не являются ни телами, ни

материальными силами, не могут иметь связанного с ними представления о числе, за исключением случаев, когда они связаны друг с другом как причина и следствие.

17. Все, что движется, обязательно имеет движитель, либо снаружи, как рука,двигающая камень, либо внутри, как тело животного, которое состоит из движителя, души, и движимого, собственно тела. Каждый *подвижный* объект последнего вида называется самодвижущимся. Это означает, что двигательный элемент в предмете является частью целого, находящегося в движении.

18. Если что-либо переходит из потенциального состояния в действительное, агент, вызвавший это, должен находиться вне вещи. Ибо, если бы это было внутри и не было препятствия, вещь никогда не была бы потенциальной, но всегда была бы актуальной; и если бы было препятствие, которое было устранено, то фактор, устранивший препятствие, является причиной, которая заставила вещь перейти от потенциальности к действительности.

19. Все, что имеет причину для своего существования, является "возможным" существующим в той мере, в какой это касается самого себя. Если причина есть, вещь существует; если нет, ее нет. Возможное здесь означает необязательное.

20. Все, что необходимо существует само по себе, не имеет причины для своего существования.

21. У каждого составного элемента есть причина его существования в композиции. Следовательно, само по себе оно не является необходимым существованием, поскольку его существование зависит от существования его составных частей и от их состава.

22. Всякое тело обязательно состоит из двух вещей, материи и формы; и оно обязательно обладает случайностями, *а именно* количеством, фигурой, положением.

23. Все, что потенциально и содержит в себе возможность, в какой-то момент может не существовать как действительность.

24. Все, что потенциально, обязательно обладает материей, ибо возможность всегда заключена в материи.

25. Принципами индивидуальной составной субстанции являются материя и форма; и должен существовать агент, *т.е.* движитель, который перемещает объект или лежащую в его основе материю до тех пор, пока он не подготовит ее к принятию формы. Это не обязательно должен быть конечный двигатель, но ближайший, имеющий определенную функцию. Идея Аристотеля заключается в том, что материя не может двигаться сама по себе. Это великий принцип, который ведет нас к исследованию существования первопреходца.

Из этих двадцати пяти положений, продолжает Маймонид, некоторые становятся ясными после небольшого размышления, некоторые снова требуют множества посылок и доказательств, но все они доказаны в физике и метафизике Аристотеля и его комментаторов. Моя цель здесь, как я уже сказал, не воспроизводить труды философов. Я просто упомяну те принципы, которыми мы должны руководствоваться для нашей цели. Однако я должен добавить еще одно утверждение, которое Аристотель считает истинным и более заслуживающим веры, чем что-либо другое. Мы предоставим ему это в качестве гипотезы, пока не объясним, что мы намерены доказать.

Предложение таково:

26. Время и движение вечны и актуальны. Следовательно, должно существовать вечно движущееся и реально существующее тело. Это материя, составляющая субстанцию небесных тел. Следовательно, небеса не подвержены возникновению и распаду, ибо их движение вечно. Это предполагает возможность случайной бесконечности (ср. выше, стр. 251). Аристотель считает это истиной, хотя мне не кажется, что он утверждает, что доказал это. Его последователи и комментаторы утверждают, что это необходимое утверждение и оно доказано. Мун Мутакалли, с другой стороны, считают невозможным, чтобы существовало бесконечное число последовательных состояний (ср. там же.). Мне кажется, это не обязательно и не невозможно, а возможно. Однако здесь не место обсуждать это. [273]

Теперь следует классическое доказательство существования Бога из движения. По сути, оно такое же, как и у Ибн Дауда, но гораздо более подробное. Мы постараемся максимально упростить его. Цифры в скобках в дальнейшем относятся к предварительным предложениям, приведенным выше.

Мы начнем с того, что известно, а именно с движения, которое мы наблюдаем в подлунном мире, движения, которое участвует во всех процессах зарождения, распада и изменения в целом. У этого движения должен быть движитель (25). У этого движителя должен быть другой движитель для его перемещения, и это привело бы нас к бесконечности, что невозможно (3). Однако мы обнаруживаем, что все движение здесь, внизу, заканчивается движением небес. Давайте возьмем пример. Ветер дует через отверстие в стене. Я беру камень и затыкаю отверстие. Здесь камень приводится в движение рукой, рука - сухожилиями, сухожилия - нервами, нервы - венами, вены - естественным теплом, естественное тепло - животной душой, животная душа - целью, а именно, чтобы закрыть отверстие, из которого исходит ветер, цель - ветром, ветер - движением небесной сферы. Но это еще не конец. У сферы также должен быть движитель (17). Этот движитель находится либо вне сферы, которую она перемещает, либо внутри нее. Если это нечто внешнее, то это либо снова тело, подобное сфере, либо бестелесная вещь, "Отдельный разум". Если движущим фактором сферы является нечто внутри сферы, снова возможны две альтернативы. Внутренняя движущая сила сферы может быть материальной силой, распространенной по всему телу сферы и делимой с ней, как тепло, или неделимой силой, такой как душа или интеллект (10, 11). Таким образом, всего у нас есть четыре возможности. Движущим фактором небесной сферы может быть (а) тело, внешнее по отношению к сфере; (б) отдельная бестелесная субстанция; (в) внутренняя материальная сила, делимая с разделением сферы; (г) внутренняя неделимая сила. Из этих четырех (а) невозможно. Ибо, если движущим фактором сферы является другое тело, оно также находится в движении (9) и должно иметь другое тело для своего перемещения, которое, если это тело, должно иметь другое, и так далее до бесконечности, что невозможно (2). Третья гипотеза, (с), также невозможна. Ибо, поскольку сфера является телом, она конечна (1), и ее мощность также конечна (12), поскольку она делима с телом сферы (11). Следовательно, она не может двигаться бесконечно (26). Мы также не можем принять последнюю альтернативу, (д). Ибо душа, пребывающая внутри сферы, не может сама по себе быть причиной непрерывного движения. Ибо душа, приводящая в движение свое тело, сама находится в движении по случайности (6); и все, что движется по случайности, обязательно когда-нибудь остановится (8), а вместе с этим остановится и то, что приводится ею в движение. Таким образом, остается только одна альтернатива, (б), а именно, что причиной движения сферы является "отдельная" (т.е. бестелесная) сила, которая сама по себе не подвержена движению нисама по себе, ни per accidens; следовательно, она неделима и неизменна (7, 5). Это и есть Бог. Его не может быть два

или более, ибо "отдельные" сущности, которые не являются телом, не подлежат исчислению, если только одна не является причиной, а другая следствием (16). Отсюда также следует, что он неподвластен времени, ибо нет времени без движения (15).

Таким образом, мы одним махом доказали существование Бога, а также его единство и бестелесность. Но, следует заметить, если бы не двадцать шестое утверждение о вечности движения, которое подразумевает бесконечную мощь, мы не были бы вынуждены выбирать альтернативу (b) и могли бы принять (c), а также (d). То есть мы могли бы прийти к выводу, что Бог - это душа небесной сферы, обитающая внутри нее, или даже что он - материальная сила, пронизывающая пространство сферы, как тепло пронизывает обычное тело. Но мы должны признать, что таким образом мы доказываем только существование Бога, который является причиной небесных движений, а через них и процессов зарождения и распада, следовательно, всей жизни нашего подлунного мира. Это не Бог еврейской традиции, который творит из ничего, который является причиной существования вселенной, а также ее жизненных процессов. Маймонид знал об этом недостатке аристотелевских взглядов, и позже он отвергает теорию вечного движения стагиритов как по философским, так и по религиозным соображениям. Однако, прежде чем мы поговорим о позиции Маймонида в этом вопросе, мы должны для полноты картины кратко упомянуть три других доказательства существования Бога, приведенные Маймонидом. Они не являются строго аристотелевскими, хотя и основаны на перипатетических принципах, упомянутых выше, и принадлежат арабским комментаторам Аристотеля.

Второе доказательство заключается в следующем. Если мы находим вещь, состоящую из двух элементов, и один из этих элементов также находится отдельно, то из этого следует, что другой элемент также находится отдельно. Теперь мы часто обнаруживаем, что два элемента - *вызывающий движение* и *перемещаемый* - объединены в одном объекте. И мы также находим вещи, которые только движутся, но не вызывают движения, как, например, материя или камень в последнем доказательстве. Следовательно, само собой разумеется, что существует нечто, вызывающее движение, но само не подверженное движению. Не будучи подверженной движению, она неделима, бестелесна и не подвержена времени, как указано выше.

Третье доказательство основано на идее необходимого существования. Нет сомнений в том, что существуют существующие вещи, например, то, что мы воспринимаем нашими органами чувств. Итак, либо все вещи неспособны к разложению, либо все подвержено зарождению и разложению, либо некоторые подвержены, а некоторые нет. Первое, очевидно, неверно, поскольку мы видим, как вещи входят в бытие и выходят из него. Вторая гипотеза также неверна. Ибо, если все вещи подвержены зарождению и распаду, существует вероятность того, что в какой-то момент все вещи могут перестать существовать и вообще ничего не должно существовать. Но поскольку приход и уход особей различных биологических видов в мире продолжался с незапамятных времен, только что упомянутая возможность должна была быть реализована — возможность, которая никогда не реализуется, не является возможностью — и в тот момент вообще ничего не существовало. Но в таком случае, какони вообще могли возникнуть, если не было ничего, что могло бы их вызвать? И все же они существуют, как, например, мы сами и все остальное. Следовательно, остается только одна альтернатива, и она заключается в том, что помимо подавляющего большинства вещей, подверженных возникновению и распаду, существует существо, не подверженное изменению, необходимое

существующее и, в конечном счете, существующее в силу своей собственной необходимости (19).

Все, что необходимо *само по себе*, не может иметь причины для своего существования (20) и не может иметь множественности *само по себе* (21); следовательно, это не тело и не телесная сила (12).

Мы также можем легко доказать, что не может быть двух необходимых существований *как таковых*. Ибо в этом случае элемент необходимого существования был бы чем-то добавленным к сущности каждого из них, и ни то, ни другое не было бы тогда необходимым *само по себе*, но *согласно* тому элементу необходимого существования, который является общим для обоих.

Последний аргумент против дуализма также может быть сформулирован следующим образом. Если есть два Бога, у них должно быть что-то общее - то, в силу чего они Боги, — и что-то, в чем они отличаются, что делает их двумя, а не одним. Если каждое из них имеет в дополнение к божественности отличительный элемент, то они оба составны, и ни первопричина, ни необходимое не существуют (19). Если одно из них имеет только это различие, то оно является составным и не является первопричиной.

Четвертое доказательство очень похоже на первое, но основано на идеях потенциальности и актуальности, а не на движении. Но если мы примем во внимание, что Аристотель определяет движение в терминах потенциальности и актуальности, то четвертое доказательство будет идентично первому. У Маймонида это звучит следующим образом: Мы постоянно видим вещи, существующие потенциально и воплощающиеся в реальность. У каждой такой вещи должен быть агент извне (18). Ясно также, что этот агент сначала был агентом потенциально, а затем стал им фактически. Эта потенциальность была обусловлена либо препятствием в самом агенте, либо отсутствием определенной связи между агентом и его эффектом. Для того чтобы потенциальный агент мог стать реальным агентом, необходим другой агент, который устранил бы препятствие или установил необходимую связь между агентом и объектом, на который необходимо воздействовать. Этому агенту требуется другой агент, и так продолжается *до бесконечности*. Поскольку это невозможно, мы должны где-то остановиться на агенте, который всегда актуален и находится в одном состоянии. Этот агент не может быть материальным, но должен быть "отдельным" (24). *Ноотдельное*, в котором нет никакой потенциальности и которое существует *само по себе*, - это Бог. Как мы уже доказали, он бестелесен, он един (16).[\[274\]](#)

Теперь мы должны проанализировать выражения *бестелесный* и *единый* и посмотреть, что, строго говоря, они подразумевают и насколько наши логические выводы согласуются с Писанием. Многие люди, введенные в заблуждение метафорическими выражениями в Библии, думают о Боге как о теле с органами и чувствами по аналогии с нашими. Другие не настолько грубы, чтобы думать о Боге в антропоморфных терминах, и при этом они не политеисты, и все же по той же причине, а именно из-за неправильного понимания выражений Священного Писания, приписывают Богу множество существенных атрибутов. Поэтому мы должны настаивать на абсолютной бестелесности Бога и объяснять цель Священного Писания в том, чтобы выразить себя в антропоморфных терминах, и, с другой стороны, подчеркивать абсолютное единство Бога с верующими в существенных атрибутах.

Вера в Бога как тело или как способного испытывать привязанность хуже идолопоклонства. Ибо идолопоклонник не отрицает существования Бога; он просто совершает ошибку, предполагая,

что образ, созданный им самим, напоминает существо, которое является посредником между ним и Богом. И все же, поскольку это приводит к ошибочной вере со стороны людей, которые склонны поклоняться самому изображению вместо Бога (поскольку люди не могут отличить внешнее действие от его идеи), Библия наказывает идолопоклонство смертью и называет идолопоклонника человеком, прогневившим Бога. Насколько серьезнее заблуждение того, кто думает, что Бог - это тело! Он допускает ошибку относительно природы Бога напрямую и, несомненно, разжигает гнев Божий. Привычка и обычай, а также свидетельства буквального понимания библейского текста являются оправданием для этой ошибочной веры не больше, чем для идолопоклонства; ибо идолопоклонник тоже был воспитан в своих неправильных идеях и утверждает в них некоторыми ложными представлениями. Если человек сам не в состоянии постичь истину, нет никакого оправдания его отказу слушать того, кто ее постиг. Человек не является неверующим из-за того, что не может *доказать* бестелесность Бога. Он *is* неверующий, если думает, что Бог материален. [275]

Выражения в Библии, которые заставили многих так сильно ошибиться в своих представлениях о Боге, вызваны желанием их авторов показать всем людям, массам, включая женщин и детей, что Бог существует и обладает всеми совершенствами, что он существующий, живой, мудрый, могущественный и деятельный. Следовательно, было необходимо говорить о нем как о теле, ибо это единственное, что наводит массы на мысль о реальном существовании. Необходимо было наделить его движением, поскольку только это указывает на жизнь; приписать ему зрение, слух и так далее, чтобы показать, что он понимает; представить его говорящим, чтобы показать, что он общается с пророками, потому что для умов простых людей это единственный способ передачи идей от одного человека к другому. Поскольку мы активны с помощью осязания, Бог тоже описывается как действующий. Ему дана душа, чтобы обозначить, что он жив. Затем, поскольку все эти действия среди нас совершаются с помощью органов, они также приписываются Богу, как ноги, руки, ухо, глаз, нос, рот, язык, голос, пальцы, ладонь, предплечье. Другими словами, чтобы показать, что Бог обладает всеми совершенствами, ему приписываются определенные чувства; и для обозначения этих чувств с ними связаны соответствующие органы: органы движения для обозначения жизни, ощущения для обозначения понимания, осязания для обозначения активности, речи для обозначения откровения. Однако на самом деле, поскольку все эти органы, восприятия и способности у человека и животных обусловлены несовершенством и предназначены для удовлетворения различных потребностей ради сохранения индивидуума или вида, а у Бога нет никаких потребностей, у него нет таких сил или органов. [276]

Избавившись от грубого антропоморфизма, мы должны теперь заняться проблемой атрибутов, которая ставит под угрозу единство. Самоочевидная истина заключается в том, что атрибут - это нечто отличное от сущности вещи. Это случайность, добавленная к сущности. В противном случае это повторение вещи, или это определение вещи и объяснение названия, и это означает, что вещь состоит из этих элементов. Если мы скажем, что у Бога много атрибутов, из этого следует, что существует много вечных. Единственная вера в истинное единство - это думать, что Бог - это одна простая субстанция без состава или множества элементов, но единая во всех отношениях и аспектах. Некоторые заходят так далеко, что говорят, что божественные атрибуты не являются ни сущностью Бога, ни чем-либо вне его сущности. Это абсурд. Это произнесение слов, которым на самом деле ничего не соответствует. Вещь либо такая же, как другая, либо это не то же самое. Другой альтернативы нет. Воображение ответственно за эту

ошибку. Поскольку тела, какими мы их знаем, всегда обладают атрибутами, они думали, что Бог тоже состоит из множества существенных элементов или атрибутов.

Атрибуты могут быть пяти видов:

1. Атрибутами вещи может быть ее определение, которое обозначает ее сущность, определяемую ее причинами. Это, как признает каждый, не может быть в Боге, ибо у Бога нет причины, следовательно, он не может быть определен.
2. Атрибут может состоять из части определения, например, когда мы говорим: "человек рационален", где атрибут "рациональный" является частью определения человека, а "разумное животное" является полным определением. Это может относиться к Богу не больше, чем первое; ибо если в сущности Бога есть часть, то он составной.
3. Атрибутом может быть выражение, характеризующее не сущность вещи, а ее качество. Качество - это одна из девяти категорий случайности, а у Бога случайностей нет.
4. Атрибут может указывать на отношение, такое как отец, хозяин, сын, раб. На первый взгляд может показаться, что такого рода атрибуты могут быть применимы к Богу; но после размышления мы обнаруживаем, что это не так. Не может быть никакой временной связи между Богом и чем-либо еще; потому что время - это мера движения, а движение - это случайность тела. Бог нематериален. Точно так же ясно, что не может быть отношения места между Богом и другими вещами. Но и не может быть никакого другого рода отношений между Богом и его творением. Ибо Бог - это необходимое существование, в то время как все остальное - возможное существование. Отношение существует только между вещами одного и того же ближайшего вида, как между белым и черным. Если вещи имеют только общий род, и тем более если они принадлежат к двум разным родам, то между ними нет никакой связи. Если бы существовала связь между Богом и другими вещами, у него была бы случайность связи, хотя связь является наименее серьезным из атрибутов, поскольку она не требует ни множественности вечных, ни изменения сущности Бога вследствие изменения связанных вещей.
5. Атрибут может характеризовать вещь по отношению к ее эффектам или работам, не в том смысле, что вещь или автор эффекта приобрели характер благодаря продукту, как плотник, маляр, кузнец, а просто в том смысле, что он тот, кто изготовил конкретную вещь. Атрибут такого рода далек от сущности вещи, которую он так характеризует; и, следовательно, мы можем применить его к Богу, при условии, что мы помним, что различные эффекты не обязательно должны быть вызваны различными элементами в действующем факторе, но все они осуществляются единой сущностью.

Те, кто верит в атрибуты, делят их на два класса и нумеруют следующие четыре как *существенные* атрибуты, не производные от Божьего воздействия, как "творец", который обозначает отношение Бога к своей работе, поскольку Бог не создавал себя. Четыре основных атрибута, в отношении которых все согласны, - это жизнь, могущество, мудрость, обладание волей. Теперь, если под мудростью подразумевается знание Богом самого себя, возможно, есть какая-то причина называть это существенным атрибутом; хотя в таком случае это подразумевает "жизнь", и в двух таких атрибутах нет необходимости. Но они относят это свойство мудрости к Божьему знанию мира, и тогда нет никаких оснований называть его существенным атрибутом не больше, чем, например, слово "творец". Точно так же "могущественный" и "обладающий волей"

относится не к нему самому, а к его действиям. Следовательно, мы считаем, что точно так же, как мы не говорим, что в его сущности есть что-то дополнительное, с помощью чего он сотворил небеса, что-то еще, с помощью чего он сотворил элементы, и третье, с помощью чего он сотворил Разум, так и мы не говорим, что у него есть один атрибут, с помощью которого он проявляет силу, другой, с помощью которого он желает, третий, с помощью которого он знает, и так далее, но его сущность проста и едина.[\[277\]](#)

Четыре вещи должны быть удалены от Бога: (1) телесность, (2) привязанность, (3) потенциальность, (4) сходство с его созданиями. Первое мы уже доказали. Второе подразумевает изменение, и автор изменения не может быть тем же самым, что и тот, кто переживает изменение и испытывает привязанность. Если бы тогда Бог был подвержен привязанности, был бы другой, кто вызвал бы в нем изменение. Поэтому все нужды должны быть устранены от него; ибо тот, кто в чем-то нуждается, является потенциальным, и для того, чтобы перейти в действительность, требуется агент, обладающий этим качеством *in actu*. Четвертое также очевидно; ибо сходство предполагает отношение. Поскольку между Богом и нами нет отношения, то нет и сходства. Сходство может существовать только между вещами одного и того же вида. Все выражения, включая "существующий", применяются к Богу и к нам самим в омонимичном смысле (ср. выше, стр. [240](#)). Использование даже не аналогично; ибо по аналогии должно быть некоторое сходство между вещами, имеющими одно и то же название, но здесь этого нет. Существование в вещах, которые определяются причинами (и сюда входит все, что не является Богом), не тождественно сущности этих вещей. Сущность - это то, что выражено в определении, тогда как существование или несуществование вещи, определенной таким образом, не является частью определения. Это случайность, добавленная к сущности. В Боге дело обстоит иначе. Его существование не имеет причины, поскольку он является необходимым существующим; следовательно, его существование идентично его сущности. Итак, мы говорим, что Бог существует, но не с существованием, как мы делаем. Точно так же он жив, но не жизнью; знающий, но не знанием; могущественный, но не властью; мудрый, но не мудростью. Единство и множественность также являются случайностями вещей, которые являются одним или многими, в зависимости от обстоятельств. Это случайности категории количества. Бог, который является необходимым существующим и простым, не может быть одним больше, чем многими. Он един, но не обладает единством. Язык неадекватен для выражения наших представлений о Боге. Желая сказать, что его не много, мы должны сказать, что он один; хотя "один", как и "многие", относится к акциденциям количества. Чтобы исправить неточность выражения, мы добавляем: "но не с единицей". Поэтому мы говорим "вечный", чтобы указать, что он не "новый", хотя на самом деле вечный - это случайность времени, которое, в свою очередь, является случайностью движения, причем последнее зависит от тела. На самом деле ни "вечный", ни "новый" не применимы к Богу. Когда мы говорим "один", мы имеем в виду просто, что нет другого подобного ему; и когда Писание говорит о нем как о первом и последнем, это означает, что он не меняется.

Единственные истинные атрибуты Бога - это отрицательные. Отрицательные атрибуты также, исключая ту часть поля, в которой не содержится обозначаемая вещь, приближают нас к самой вещи; хотя, в отличие от положительных атрибутов, они не обозначают какую-либо часть самой вещи. У Бога не может быть положительных атрибутов, потому что у него нет сущности, отличной от его существования, которую можно было бы обозначить атрибутами, и, конечно же, нет случайностей. Негативные атрибуты ценны для того, чтобы привести нас к познанию Бога, потому что в отрицании нет никакой множественности. Итак, когда мы доказали, что помимо

этих чувственных и умопостигаемых вещей есть существо, и мы говорим, что оно существует, мы имеем в виду, что его несуществование немислимо. Точно так же живой означает не мертвый; бестелесный отрицателен; вечный означает не причинный; могущественный означает не слабый; мудрый — не невежественный; желающий обозначает, что творение исходит от него не по естественной необходимости, как тепло от огня или свет от солнца, но с целью, замыслом и методом. Следовательно, все атрибуты либо проистекают из действий Бога, либо, если они имеют отношение к нему самому, предназначены для исключения их противоположностей, *то есть* действительно являются негативными. Это, однако, не означает, что Бог лишен качества, которым он мог бы обладать, но в том смысле, в каком мы говорим, что камень не видит, подразумевая, что способность видеть не относится к природе камня.[278]

Все имена Бога, кроме тетраграмматона, обозначают его деятельность в мире. Только Яхве - это настоящее имя Бога, которое принадлежит ему одному и не происходит ни от чего другого. Его значение неизвестно. Возможно, оно обозначает идею необходимого существования. Все остальные так называемые божественные имена, используемые авторами талисманов и амулетов, совершенно бессмысленны и абсурдны. Ни один разумный человек не поверит замечательным заявлениям, которые эти люди делают в их пользу.[279]

Приведенный выше рассказ о доктрине Маймонида об атрибутах показывает нам, что он следовал тому же направлению мысли, что и его предшественники. Его обращение более тщательное и изощренное, а его требования к верующим более строгие. Он даже не допускает признаков родства, которые допускал Ибн Дауд. Отрицательные атрибуты и те, которые взяты из Божьих воздействий, являются единственными выражениями, которые могут быть применены к Богу. Это определенно не еврейский способ представления о Боге, но это даже не аристотелевское. Аристотель очень мало может сказать об атрибутах Бога, это правда, но то немногое, что он говорит, по-видимому, не подтверждает такой абсолютно трансцендентальной и агностической концепции, какую мы находим у Маймонида. Для Аристотеля Бог - это чистая форма, мысль, мыслящая сама по себе. Поскольку он мыслится, мы можем предположить, что он подобен по характеру, хотя и не по степени, человеческому мышлению. Единственный источник идей Маймонида следует искать в неоплатонизме, в так называемой Теологии Аристотеля, которую, однако, Маймонид никогда не цитирует. Ему не нужно было использовать его самому. Он был потомком длинной череды мыслителей, христиан, мусульман и иудеев, в которых эта проблема рассматривалась с неоплатонической точки зрения; и Теология Аристотеля внесла свою лепту в формирование взглядов его предшественников. Идея сделать Бога трансцендентным понравилась Маймониду, и он довел ее до предела. Трудно сказать, как он мог сочетать такую трансцендентность с еврейскими молитвами и церемониями; но было бы ошибкой предполагать, что его философские умозаключения представляют собой его последнее слово в этом вопросе. Как у Филона, так и у Маймонида, его негативная теология была лишь средством для достижения позитивной. Ее целью было подчеркнуть совершенство Бога. И в признании, более того, в поддержании неспособности человека понять Бога заключается решение проблемы, которую мы подняли выше. Молитва *получает* ответ, человек защищен божественным Провидением; и если мы не можем понять, как это сделать, то это потому, что этот вопрос находится за пределами нашего ограниченного интеллекта.

Обсудив существование и природу Бога, наша следующая проблема - существование ангелов и их отношение к "Отдельным разумах" философов. В этом вопросе Ибн Дауд также предвосхитил Маймонида, хотя последний более подробен в своем изложении, а также в критике крайних

философских взглядов. Он принимает столько аристотелевской (или того, что он считал аристотелевской) доктрины, сколько, по его мнению, совместимо с Библией и подлежит строгой демонстрации, и отвергает остальное по философским, а также религиозным соображениям.

Существование отдельных разумных существ он доказывает тем же способом, что и Ибн Дауд, исходя из движений небесных сфер. Эти движения не могут быть чисто "естественными", т.е. бессознательными и произвольными, подобно прямолинейным движениям элементов, огня, воздуха, воды и земли, потому что в этом случае они прекратились бы, как только пришли на свое естественное место, как это верно для элементов (ср. выше, стр. [xxxiii](#)); тогда как сферы на самом деле движутся по кругу и никогда не останавливаются. Поэтому мы должны предположить, что они наделены душой, а их движения сознательны и произвольны. Но недостаточно рассматривать их как иррациональных существ, ибо, согласно этой гипотезе, их движения также должны были бы прекратиться, как только они достигли объекта своего желания или избежали того, чего хотели бы избежать. Ни та, ни другая цель не может быть достигнута с помощью кругового движения, ибо таким образом человек приближается к тому, от чего убегает, и убегает от объекта, к которому приближается. Единственный способ объяснить непрерывное круговое движение - это предположить, что сфера наделена разумом, и что ее движение обусловлено желанием с ее стороны достичь определенной концепции. Бог является объектом концепции сферы, и именно любовь к Богу, на которого сфера желает стать похожей, является причиной движения сферы. Поскольку сфера является телом, она может совершать это только круговым движением; ибо это единственный непрерывный акт, возможный для тела, и это простейшее из телесных движений.

Видя, однако, что существует множество сфер, обладающих различными видами движения, различающимися по скорости и направлению, Аристотель подумал, что это различие, должно быть, связано с различием объектов их представлений. Следовательно, он постулировал столько отдельных Разумов, сколько существует сфер. То есть он думал, что посредником между Богом и рациональными сферами являются чистые бестелесные разумные существа, каждое из которых перемещает свою собственную сферу, как любимый объект перемещает то, что его любит. Поскольку в его время число сфер считалось равным пятидесяти, он предположил, что существует пятьдесят отдельных Разумов. Математические науки во времена Аристотеля были несовершенны, и астрономы думали, что для каждого видимого движения в небе должна существовать сфера, не зная, что наклон одной сферы может быть причиной ряда видимых движений. Более поздние авторы, используя более развитое состояние астрономической науки, сократили число Разумных Существ до десяти, что соответствует следующим десяти сферам: семи планетарным сферам, сфере неподвижных звезд, суточной сфере, охватывающей их все и придающей всем им движение с востока на запад, и сфере элементов, окружающих землю. Каждый из них отвечает за свой Интеллект. Последний отдельный Разум - это Активный Интеллект, который является причиной перехода нашего разума от потенциального к актуальному и различных процессов подлунной жизни в целом.

Таковы взгляды Аристотеля и его последователей на отдельные Разумные Существа. И в целом его взгляды, говорит Маймонид, не являются несовместимыми с Библией. То, что он называет Разумными Существами, Священные Писания называют ангелами. И те, и другие являются чистыми формами и бестелесны. На их разумность указывает девятнадцатый псалом: "Небеса возведают славу Божью". То, что Бог правит миром через них, очевидно из ряда отрывков в

Библии и Талмуде. Множественное число в "Позвольнам создать человека по образу нашему" (Быт. 1, 26), "Приди, позволь *нам* спуститься и запутать их речь" (*ib.* 11, 7) объясняется раввинами в утверждении, что "Бог никогда ничего не делает, не взглянув сначала на небесную "семью"". (Баб. Талм. Синедрион 38б.) Слово "смотрящий" ("Mistakkel") поражает;^[280] ибо именно это выражение использует Платон, когда говорит, что Бог заглядывает в мир Идей и создает вселенную.^[281]

На этот раз Маймонид в последней цитате из раввинистики действительно наткнулся на отрывок, который своим содержанием обязан александрийскому и, возможно, филонийскому влиянию. Не имея представления об Александрийской школе и о работах Филона и его связи с некоторыми теософскими отрывками в Агаде, он не делал различия между мидрашем и Библией и читал Платона и Аристотеля одинаково, как мы увидим более подробно позже.

Подробную критику Маймонидом Аристотеля мы увидим позже. На данный момент он согласен с тем, что философская концепция отдельных Разумов совпадает с библейским представлением об ангелах, за тем исключением, что, согласно Аристотелю, все эти Разумы и силы вечны и исходят от Бога по естественной необходимости, тогда как еврейская точка зрения заключается в том, что они созданы. Бог создал отдельные Разумные Существа; он также создал сферы как разумных существ и внедрил в них стремление к Разумным Сущностям, которое объясняет их различные движения.

Теперь Маймонид подготовил почву и готов взяться за вопрос о происхождении мира, который выше был оставлен открытым. Он перечисляет три точки зрения по этому важному вопросу.

1. *Библейский взгляд.* Бог сотворил все из ничего. Само время - это творение, которого не существовало, когда не было мира. Ибо время - это мера движения, а движения не может быть без движущейся вещи. Следовательно, без мира нет движения и времени.

2. *Платоническая точка зрения.* Мир, каким мы видим его сейчас, подвержен зарождению и распаду; следовательно, он возник во времени. Но Бог не создавал его из ничего. То, что соединение материи и формы должно быть создано из ничего или должно быть сведено к нулю, является для платоников такой же невозможностью, как невозможность того, чтобы вещь была и не была одновременно, или чтобы диагональ квадрата была равна его стороне.

Следовательно, утверждение, что Бог не может этого сделать, не доказывает, что в нем нет недостатка. Поэтому они верят, что существует вечная материя, безусловно, результат действия Бога, но совечный ему, которую он использует, как горшечник глину.

3. *Аристотелевская точка зрения.* Время и движение вечны. Небеса и сферы не подвержены возникновению и распаду, следовательно, они всегда были такими, какие они есть сейчас. И процессы изменений в нижнем мире существовали от вечности так, как они существуют сейчас. Материя не подвержена зарождению и распаду; она просто принимает формы одну за другой, и это продолжается с незапамятных времен. Это также следует из его заявлений, хотя он и не говорит об этом так многословно, что невозможно, чтобы в Божьей воле произошло изменение. Он - причина вселенной, которую он создал по своей воле, и поскольку его воля не меняется, вселенная существует таким образом от вечности.

Аргументы Аристотеля и его последователей, с помощью которых они защищают свой взгляд на вечность мира, основаны частично на природе мира, а частично на природе Бога. Вот некоторые из этих аргументов:

Движение не имеет начала и конца. Ибо все, что возникает после состояния небытия, требует предшествующего ему движения, а именно актуализации из небытия. Следовательно, если возникло движение, то движение было до движения, что является противоречием. Поскольку движение и время идут рука об руку, время также вечно.

Опять же, первичная материя, общая для четырех элементов, не подвержена зарождению и распаду. Для всех генезис - это сочетание ранее существовавшей материи с новой формой, а именно с формой порожденной вещи. Следовательно, если сама первичная материя возникла, то должна существовать предшествующая материя, из которой она возникла, и то, что получилось в результате, должно быть наделено формой. Но это невозможно, поскольку первичная материя не имеет перед собой материи и не наделена формой.

Среди доказательств, вытекающих из природы Бога, есть следующие:

Если Бог создал мир из небытия, то до того, как он сотворил его, он был творцом потенциально, а затем стал творцом фактически. Следовательно, в творце есть потенциал, и должна быть причина, которая превратила его из потенциального в действительного творца.

Опять же, деятель действует в определенное время, а не в другое из-за причин и обстоятельств, препятствующих или побуждающих к действию. В Боге нет случайностей или препятствий. Следовательно, он действует всегда.

Опять же, как возможно, что Бог бездействовал целую вечность и только вчера сотворил мир? Ибо тысячи лет и тысячи миров до этого, в конце концов, все равно что вчерашний день по сравнению с Божьей вечностью.

На эти аргументы Маймонид сначала отвечает утверждением, что сам Аристотель, как можно заключить из его манеры, не рассматривает свои рассуждения в пользу вечности мира как научные демонстрации. Кроме того, во всем отношении Аристотеля к вопросу о конечных принципах и истоках вещей есть фундаментальный изъян. Все его аргументы в пользу вечности движения и мира основаны на ошибочном предположении, что мир в целом должен был возникнуть точно так же, как его части появляются сейчас, после того как мир существует. В соответствии с этим предположением легко доказать, что движение должно быть вечным, что материя не подвержена генезису и так далее. Мы утверждаем, что в начале, когда Бог сотворил мир, этих законов не существовало; что он создал материю *из ничего*, а затем сделал ее основой всего зарождения и разрушения.

Мы также можем ответить на аргументы в пользу вечности, взятые из природы Бога. Первый заключается в том, что Бог переходил бы от потенциальности к действительности, если бы он сотворил мир в определенное время, а не раньше, и была бы нужна причина, производящая этот переход. Наш ответ заключается в том, что это применимо только к материальным вещам, но не к нематериальным, которые всегда активны, независимо от того, приносят они видимые результаты или нет. Термин "действие" является омонимом (ср. выше, стр. 240), и условия, применяемые к нему в обычном употреблении, не соблюдаются, когда мы говорим о Боге.

Второй аргумент также не является убедительным. Агент, воля которого определяется внешней по отношению к нему целью, подвержен положительным и отрицательным влияниям, которые то побуждают, то препятствуют его деятельности. Человек желает иметь дом и не строит его из-за разного рода препятствий. Когда они устранены, он строит дом. В случае агента, у воли

которого нет внешнего по отношению к нему объекта, это не имеет силы. Если он не действует всегда, то это потому, что природа воли такова: иногда хотеть, а иногда нет. Следовательно, это не является аргументом против изменений.[\[282\]](#)

Пока наши результаты были отрицательными. Мы не доказали, что Бог действительно сотворил мир во времени; мы лишь сняли остроту с аргументов Аристотеля и тем самым показали, что доктрина творения не является невозможной. Теперь мы должны продолжить показывать, что существуют положительные причины, которые делают теорию сотворения мира более правдоподобной, чем теорию вечности.

Суть аргументов Маймонида здесь заключается в том, что разница между вечностью и творением сводится к более фундаментальному различию между безличным механическим законом как объяснением вселенной и разумной личностью, действующей с волей, целью и замыслом. Аристотель пытается объяснить все движения в мире как над Луной, так и под ней с точки зрения механики. Он довольно преуспевает в том, что касается подлунного мира, и ни один человек, свободный от предрассудков, не может не увидеть убедительности его рассуждений. Если бы он был так же убедителен в своем объяснении небесных явлений на основе механического принципа, как и в своей интерпретации подлунных событий, вечность мира была бынеобходимым следствием. Единообразие и абсолютная необходимость естественного закона более совместимы с вечным миром, чем с сотворенным. Но метод Аристотеля рушится в тот момент, когда он покидает подлунную сферу. В его организме слишком много неучтенных явлений.

Аристотель пытается найти причину, по которой небеса движутся с востока на запад, а не в противоположном направлении; и его объяснение разницы в скорости движения различных сфер заключается в том, что это происходит из-за их относительной близости к внешней сфере, которая является причиной этого движения и которую оно сообщает всем другим сферам под ним. Но его доводы неадекватны, ибо некоторые из быстро движущихся сфер находятся ниже медленно движущихся, а некоторые - выше. Когда он говорит, что причина, по которой сфера неподвижных звезд движется так медленно с запада на восток, заключается в том, что она находится так близко к суточной сфере (внешней сфере), которая движется с востока на запад, его объяснение удивительно остроумно.[\[283\]](#) Но когда он делает из этого вывод, что чем дальше сфера от неподвижных звезд, тем быстрее ее движение с запада на восток, его вывод не соответствует действительности. Или давайте рассмотрим существование звезд в сферах. Вещество звезд должно отличаться от вещества сфер, поскольку последние движутся, тогда как звезды всегда неподвижны. Итак, что же объединило эти два разных вопроса? Еще более странным является существование и распределение неподвижных звезд в восьмой сфере. Некоторые части плотно усеяны звездами, другие очень тонкие. В планетарных сферах какова причина (поскольку сфера проста и однородна повсюду) того, что звезда занимает именно то место, которое она занимает? Вряд ли это может быть вопросом необходимости. Не годится говорить, что различия в движении сфер обусловлены отдельными Разумами, к которым стремятся соответствующие сферы. Ибо Разумные Существа не являются телами и, следовательно, не занимают никакого положения относительно сфер. Следовательно, должно существовать существо, определяющее их различные движения.

Далее, с философской точки зрения утверждается, что из простой причины может следовать только простое следствие; и что если причина составная, то последует столько следствий, сколько простых элементов в причине. Следовательно, непосредственно от Бога может исходить только один простой Разум. Этот первый Разум порождает второй, второй порождает третий и так далее (ср. выше, стр. 178). Итак, согласно этой идее, независимо от того, сколько Интеллектов было создано таким последовательным образом, последний, даже если он тысячный, должен быть простым. Откуда же тогда возникает композиция? Даже если мы допустим, что чем дальше Разумные Существа удалены от первопричины, тем более сложными они становятся из-за сложной природы их идей или мыслей, как мы можем объяснить эманацию сферы из Разума, видя, что одно есть тело, другое - Интеллект? Опять же, допуская это также на том основании, что Интеллект, производящий сферу, является составным (поскольку он мыслит себя и другого), и, следовательно, одна из его частей производит следующий низший Интеллект, а другая — сферу, все же остается та трудность, что часть Интеллекта, производящая сферу, проста, тогда как сфера состоит из четырех элементов - материи и формы сферы, а также материи и формы звезды, закрепленной в сфере.

Все это трудности, возникающие из аристотелевской теории механической причинности, необходимости естественного закона и вечности мира. И все они устраняются одним махом, когда мы заменяем разумную причину работой с целью, волей и замыслом. Безусловно, обнаруживая трудности, связанные с теорией, мы не опровергаем ее, и тем более не доказываем свою собственную. Но мы должны следовать точке зрения Александера, который говорит, что там, где теория не доказана, следует принять ту точку зрения, которая вызывает наименьшее количество возражений. Мы покажем, что это имеет место в доктрине сотворения мира. Мы уже указывали на ряд трудностей, связанных с аристотелевской точкой зрения, которые разрешаются, если мы примем сотворение мира. Кроме того, есть и другие. Невозможно объяснить небесные движения как необходимую механическую систему. Гипотезы, выдвинутые Птолемеем для объяснения очевидных движений, противоречат принципам аристотелевской физики. Согласно этим принципам, в небесных сферах нет движения перемещения, т.е. нет смены места. Также в мире есть три вида движения: к центру (вода, земля), от центра (воздух, огонь) и вокруг центра (небесные сферы). Движение по кругу также должно происходить вокруг неподвижного центра. Все эти принципы нарушаются в теориях эпицикла и эксцентрика, особенно в первой. Ибо эпицикл - это сфера, которая меняет свое место по окружности большой сферы.

Наконец, важным возражением против доктрины вечности в том виде, в каком ее излагал Аристотель, поскольку она предполагает необходимость и абсолютную неизменность природных явлений, является то, что она подрывает основы религии и устраняет чудеса и знамения. Платоническая точка зрения (ср. выше, стр. 269) не так уж плоха и не требует отрицания чудес; но нет необходимости принуждать библейские тексты к такому мнению, пока оно не доказано. До тех пор, пока мы верим в сотворение мира, на все возможные вопросы, касающиеся причин различных явлений, таких как пророчества, различные законы, избрание Израиля и так далее, можно ответить, ссылаясь на волю Бога, которую мы не понимаем. Однако, если мир представляет собой механическую необходимость, все эти вопросы возникают и требуют ответа.[284]

Будет видно, что возражения Маймонида против вечности и механической необходимости (поскольку в его сознании эти два понятия неизбежно связаны) носят двоякий характер:

философский и религиозный. Мы можем предположить, что Маймонид настаивал бы на последнем возражении, если бы он жил в наши дни. Механическая необходимость как универсальное объяснение явлений исключала бы свободу воли и действенность молитвы в обычном понимании, хотя и не обязательно чудеса, если мы подразумеваем под чудом просто экстраординарное явление, не объяснимое законами природы, какими мы их знаем, и происходящее лишь в редких случаях. Но на самом деле это не то, что мы подразумеваем под чудом. Чудо - это нарушение законов природы, совершаемое по особому случаю человеком в ответ на молитву или для реализации заданной цели. В этом смысле чудеса несовместимы с доктриной необходимости, и возражения Маймонида актуальны и по сей день, за исключением тех, для кого религия независима от Библии, традиции или любого внешнего авторитета.

Что касается научных возражений, то здесь дело обстоит иначе. Мы можем согласиться с негативной критикой Маймонидом аргументов Аристотеля, а именно с тем, что они неубедительны. Его позитивная критика того, что интерпретация явлений Аристотелем на основе механического принципа не объясняет всех фактов, несостоятельна. Аристотель может ошибаться в своих фактических объяснениях конкретных явлений и все же быть прав в своем методе. Современная наука, по сути, приняла механический метод интерпретации явлений, предполагая, что это единственный способ, при котором наука вообще может существовать. И если есть какая-либо область, в которой механическая причинность все еще отрицается, то это не небесные области, о которых так беспокоился Маймонид — движения небесных тел были приведены к единообразию в соответствии с законами природы столь же определенно, а в некоторых случаях и более определенно, чем о некоторых земных явлениях, — но области жизни, разума и воли. В этих областях дискуссия в научных и философских кругах все еще продолжается. Но в неживой природе современная наука преуспела в обосновании своего метода постоянно растущим числом явлений, которые поддаются ее обработке. Маймонид боролся с устаревшей философией и устаревшими научными принципами. Возможно, что он мог бы найти много возражений и в современной науке на том основании, что многое еще необъяснимо. Но возражение такого рода является придирчивым, особенно если мы примем во внимание то, что Маймонид желает поставить на место науки. Наука делает все возможное, чтобы классифицировать все природные явления и обнаружить закономерности, лежащие в основе их поведения. Она превосходно преуспела и постоянно расширяет сферу своей деятельности. Благодаря своему методу он смог предсказывать. Принцип единообразия и механической необходимости подтверждается все более широко с каждым новым научным открытием и изобретением.

А что предлагает нам Маймонид взамен? Принцип разумной цели и замысла. Это, по его словам, не допускает возражений, которые применимы к аристотелевским принципам и методам. Это все равно, как если бы кто-то сказал, что трус лучше храброго воина, потому что последний подвержен опасности быть схваченным, раненым или убитым, в то время как первый не так подвержен. Ответ, очевидно, состоял бы в том, что единственный способ для труса избежать упомянутых опасностей - это убежать, отказавшись сражаться. Замена Маймонида равносильна отказу от борьбы, это равносильно бегству с поля битвы.

Аристотель пытается объяснить разницу в скорости различных небесных движений, и ему это удается безразлично. Другой человек, последовавший за Аристотелем и последовавший тому же методу, может добиться большего успеха. Так оно и было на самом деле. Леверье, даже не глядя в телескоп, открыл Нептун и сказал наблюдателям, в какой части небес им следует искать

новую планету. Замените принцип Маймонида и смерть науке! Почему небесные тела движутся именно так, как они движутся? Маймонид отвечает фактически, потому что так определила Божья мудрость, и его мудрость трансцендентна. В таком ответе нет дальнейшего импульса к исследованию. Это ответ мракобеса, и очень удивительно, что рационалист Маймонид до сих пор забывал свой собственный идеал разума и просвещения. Здесь он играет на руку тем самым Мутакаллимунам, которых он так сурово критикует. Они были более последовательны. Не доверяя нерелигиозным последствиям философских теорий Аристотеля и его арабских последователей, они сознательно отрицали причинно-следственную связь и естественный закон и подменяли волю Бога постоянным вмешательством в явления природы. Красный объект остается красным, потому что и до тех пор, пока Бог создает "случайный" красный цвет и присоединяет его к атомам, из которых состоит объект. Огонь, охватывающий дерево, сжигает его и превращает в пепел, потому что Бог в определенный момент желает, чтобы именно таким был результат. В следующий момент Бог, возможно, решит иначе, и огонь и дрова будут мирно лежать вместе, и никому не будет причинено вреда. Это делает чудеса возможными и легкими. Маймонид и не подумал бы заходить так далеко; у него нет достаточно резких названий, чтобы описать эту ненаучную, нефилософскую, нелогичную, иррациональную, чисто воображаемую процедуру. Но мы обнаруживаем, что он сам виновен в том же недостатке научного понимания, когда отвергает метод, потому что он не совсем успешен, и заменяет его чем-то другим, что всегда будет успешным, потому что оно вообще ничего нам не скажет и заглушит все исследования. Если бы Маймонид жил в наши дни, мы можем предположить, что он был бы более благосклонно настроен к механическому принципу как научному методу.

Заложив философские основы религии в доказательство существования, единства и бестелесности Бога, а также целенаправленного творения во времени, Маймонид переходит к более правильным религиозным доктринам иудаизма и начинает с феномена пророчества. Здесь также он следует аристотелевским идеям, выраженным в трудах арабов Альфараби и Авиценны, и был предвосхищен среди евреев Ибн Даудом. Его отличие здесь, как и везде, заключается в том, что он пошел дальше своей модели в способе разработки доктрины.

Он приводит три мнения относительно пророчества:

1. *Мнение масс.* Бог избирает любого человека, которого пожелает, будь он молод или стар, мудр или невежествен, и вдохновляет его пророческим духом.
2. *Мнение философов.* Пророчество - это человеческий дар, требующий природных способностей, упорной подготовки и изучения. Но, учитывая эти качества, пророчество обязательно сбудется.
3. *Мнение иудаизма.* Это очень похоже на то, что делали философы, с той лишь разницей, что человек может обладать всеми необходимыми качествами и все же быть лишен возможности пророчествовать, если Бог в качестве наказания не пожелает, чтобы он этого делал.

Пророчество - это вдохновение от Бога, которое проходит через посредничество Активного Интеллекта сначала к рациональной силе, а затем к способности воображения. Это высшая стадия, которой может достичь человек, и она открыта не для всех. Она требует совершенства в теоретической мудрости и морали, а также совершенного развития силы воображения. Последнее выполняет свою работу, когда чувства находятся в состоянии покоя, порождая истинные сны, а также пророческие видения. Сон и пророчество различаются по степени, а не

по характеру. То, о чем человек напряженно думает в бодрствующем состоянии, над чем работает воображение во сне. Итак, если человек обладает совершенным мозгом; развивает свой разум настолько, насколько это возможно для человека; нравственно чист; стремится познать тайны существования, его причины и Первопричину; не подвержен чисто животным желаниям или желаниям одухотворенной души, стремящейся к господству и почестям, — если человек обладает всеми этими качествами, он, без сомнения, получает через свое воображение от Активного Интеллекта божественные идеи. Разница в ранге пророков обусловлена различием в этих трех требованиях — совершенстве разума, совершенстве воображения и совершенстве морального характера.

В соответствии с характером и развитием их разума и воображения людей можно разделить на три класса.

1. Те, чьи рациональные способности высоко развиты и получают влияние Активного Интеллекта, но чье воображение конституционально неполноценно или не находится под влиянием Активного Интеллекта. Это мудрецы и философы.
2. Когда воображение также совершенно по своей структуре и хорошо развито под влиянием Активного Интеллекта, мы имеем класс пророков.
3. Когда только воображение находится в хорошем состоянии, но интеллект несовершенен, у нас есть государственные деятели, законодатели, маги, грезящие истинными снами и художники-окультисты. Эти люди иногда настолько сбиты с толку видениями и грезами, что думают, что обладают даром пророчества.

Каждый из первых двух классов может быть дополнительно разделен на два в зависимости от того, достаточно ли влияния свыше для совершенствования самого человека или оно настолько велико, что заставляет получателя стремиться передать его другим. Таким образом, в первом классе у нас есть авторы и учителя, а во втором - проповедующие пророки.

Среди способностей, которыми мы обладаем в разной степени, есть храбрость и прорицание. Они врожденные и могут быть усовершенствованы, если человек обладает ими в какой-либо степени. С помощью силы прорицания мы иногда угадываем, что человек сказал или сделал при определенных условиях, и угадываем верно. Результат действительно вытекает из ряда предпосылок, но разум пронесется мимо них так быстро, что кажется, что догадка была сделана мгновенно. Пророк должен обладать этими двумя способностями в высокой степени. Посмотрите, как Моисей выдерживает гнев великого царя. У некоторых пророков также более развиты рациональные способности, чем у обычного человека, который совершенствует свой разум с помощью теоретических исследований. То же вдохновение, которое делает деятельность воображения настолько яркой, что ему кажется, что его восприятия реальны и обусловлены внешними чувствами, — это то же вдохновение действует также на рациональную силу и делает ее идеи такими достоверными, как если бы они были получены интеллектуальным усилием.

Пророческое видение (евр. *Мар'а*) - это состояние возбуждения, приходящее на пророка в бодрствующем состоянии, как ясно из слов Даниила: "И увидел я это великое видение, и не осталось во мне силы; ибо красота моя обратилась во мне в тление, и я не сохранил силы" (Дан. 10, 8). При зрении органы чувств также прекращают свои функции, и процесс тот же, что и во сне.

Всякий раз, когда Библия говорит о пророчестве, приходящем к кому-либо, это всегда происходит через ангела и во сне или видении, независимо от того, указано это конкретно или нет. Выражение "И пришел Бог к... во сне ночью" вообще не обозначает пророчество. Это просто сон, который приходит к человеку, предупреждая его об опасности. Лавану и Авимелеху снились такие сны, но никто не поверил бы, что эти язычники обладают пророческой силой.

Всякий раз, когда в Священных Писаниях встречается ангел, говорящий или общающийся с человеком, это всегда происходит во сне или видении. Примерами могут служить Авраам и трое мужчин, Иаков, борющийся с ангелом, Валаам и ослица, Иисус Навин и ангел в Иерихоне; все это было во сне или видении. Иногда это вообще не ангел, а просто голос, который слышат те, кто не заслуживает пророчества, например, Агарь, Маной и его жена.

Пророки видят образы в своих видениях. Иногда эти образы интерпретируются в самом видении; иногда интерпретация не появляется до тех пор, пока пророк не проснется. Иногда пророк видит подобие, иногда он видит Бога, говорящего с ним, или ангела; или он слышит ангела, говорящего с ним, или видит человека, говорящего с ним, или вообще ничего не видит, а только слышит голос.

Таким образом, мы различаем одиннадцать степеней пророчества. Первые две являются лишь подготовительными, еще не делая того, у кого они есть, пророком.

1. Когда человек наделен Богом большим желанием спасти общину или известную личность и он берется осуществить это, мы имеем первую ступень, известную как "Дух Божий". Такова была позиция Судей. У Моисея всегда было это желание с того момента, как он стал называться мужчиной, поэтому он убил египтянина и отчитал двух ссорящихся мужчин, и избавил дочерей Иофора от пастухов, и так далее. То же самое верно и в отношении Давида. Однако не каждый, у кого есть такое желание, является пророком, пока ему не удастся совершить очень великое дело.

2. Когда человек чувствует, что на него что-то находит, и начинает говорить — слова мудрости и похвалы, или предупреждения, или касающиеся социального или религиозного поведения, - и все это в бодрствующем состоянии с полным сознанием, мы имеем вторую стадию, называемую "Святой Дух". Это вдохновение, которое продиктовало Псалмы, Притчи, Экклезиаст, Песнь Песней, Даниила, Иова, Хроники и другие священные писания (Агиографию). Беседы Валаама также принадлежат к этому классу. Давид, Соломон и Даниил принадлежат к этому классу и не принадлежат к одному классу с Исайей, Иеремией, Нафаном, Ахией и так далее. Бог говорил с Соломоном через Ахию Силонянина; в других случаях он говорил с ним во сне, и когда Соломон просыпался, он знал, что это был сон, а не пророчество. Видения Даниила также были во сне. Вот почему его книга отнесена к третьему разделу библейских писаний (Hagiographa), а не ко второму (Пророки).

3. Это первая степень настоящего пророчества, *т. е.* Когда пророк видит картинку во сне при соответствующих условиях, и картинка объясняется ему в самом сне. Большинство снов Захарии носят такой характер.

4. Когда он слышит речь в вещем сне, но не видит говорящего, как это случилось с Самуилом в начале его карьеры.

5. Когда человек говорит с ним во сне, как мы находим в некоторых пророчествах Иезекииля: "И сказал мне человек: сын человеческий..."

6. Когда ангел говорит с ним во сне. Это состояние большинства пророков, на что указывает выражение: "И ангел Божий сказал мне во сне".

7. Когда ему кажется в пророческом сне, будто Бог говорит с ним; как мы находим у Исая: "Я видел Господа... и он сказал: кого мне послать и кто пойдет за нами" (Ис. 6, 1, 8).

8. Когда ему является *видение*, и он видит картины, как Авраам в завете частей (Быт. 15).

9. Когда он слышит слова в видении, как в случае с Авраамом: "И вот, было к нему слово Господне, говорящее: этот человек не будет твоим наследником" (Быт. 15, 4).

10. Когда он видит человека, говорящего с ним в пророческом видении. Примеры: Авраам на равнине Мамре, Иисус Навин в Иерихоне.

11. Когда он видит ангела, говорящего с ним в видении, подобно Аврааму в принесении в жертву Исаака. Это высшая степень пророчества, за исключением Моисея. Следующей более высокой стадией было бы то, что пророк должен увидеть Бога, говорящего с ним в видении. Но это кажется невозможным, поскольку это слишком много для способности воображения. На самом деле, возможно, что в видении речь вообще не слышна, а видны только сходства. В этом случае одиннадцать степеней сокращаются до восьми.

Все детали действий и путешествий, описанные в пророческих видениях, не должны пониматься как имевшие место на самом деле, как, например, женитьба Осии на блуднице. Они появляются только в видении или сне пророка. Многие выражения пророков гиперболичны или метафоричны, и их не следует понимать буквально.

Моисей был величайшим из пророков. Он один получал свои послания непосредственно от Бога. Все остальные получали свои божественные послания через ангела. Моисей творил свои чудеса перед всем народом, как никто другой. Остановка солнца, произведенная Иисусом Навином, произошла не в присутствии *всего* народа. Кроме того, возможно, смысл в том, что этот день показался людям самым долгим из всех, которые они пережили в этих регионах. Только Моисей, по причине своего превосходства над всеми другими пророками до или после, призвал народ к Закону. Никто до него этого не делал, хотя до Моисея было много пророков. Авраам научил нескольких человек, и то же самое сделали другие. Но никто, подобный Моисею, не сказал народу: "Господь послал меня к вам, чтобы вы могли делать то-то и то-то". После Моисея все пророки призывали народ к повиновению закону Моисея. Это показывает, что закон Моисея никогда не изменится. Ибо он совершенен, и любое изменение в любом направлении было бы к худшему.^[285]

От теоретической части философии переходим к практической. Сюда входят этика и другие связанные с ней темы, теодицея, провидение, свобода воли и ее совместимость со всеведением Бога. Чтобы придать своей этической доктрине научный характер, Маймонид основывает ее на метафизическом и психологическом фундаменте. Доктрина материи и формы дает ему удобную формулу, лежащую в основе его этических рассуждений. Грех и порок обусловлены материей, добродетель и благодать - формой. Ибо чувственные желания, обусловленные материей, лежат в основе порока; тогда как интеллектуальные занятия,

составляющие самую благородную деятельность души, форму живого тела, ведут к добродетели. Следовательно, мы можем сформулировать этический долг человека в широких философских терминах следующим образом: презирать материю и иметь с ней дело только в той мере, в какой это абсолютно необходимо.^[286] Это слишком общее, чтобы быть поучительным, и необходимо обратиться к психологии. Предметом этики является совершенствование характера. Используя медицинскую аналогию, мы можем сказать, что подобно тому, как задачей врача является лечение тела, так и целью учителя нравственности является лечение души. Мы можем продолжить эту цифру и заключить, что подобно тому, как врач должен знать анатомию и физиологию тела, прежде чем он сможет взяться за лечение его болезней, так и моралист должен знать природу души и ее силы или способностей.

В деталях своей психологии Маймонид следует Альфараби, а не Авиценне, который был образцом Иуды Халеви и Ибн Дауда (стр. 175, 211).

Душа состоит из пяти частей, или способностей: питательной, чувствительной, наделенной воображением, склонной к аппетиту и рациональной. Дальнейшее описание питательной души относится к медицине и нас здесь не касается. Чувствительная душа содержит хорошо известные пять чувств. Способность к воображению - это сила, которая сохраняет формы чувственных объектов, когда они больше не доступны внешним чувствам. Он также выполняет функцию оригинального объединения чувственных элементов в составные объекты, не имеющие реального существования во внешнем мире. Это делает воображение ненадежным проводником в интеллектуальных вопросах.

Способность к вожделению - это сила души, с помощью которой человек желает что-либо или отвергает это. Действия, проистекающие из этого, - это стремление к объекту и избегание его; также чувства гнева, благосклонности, страха, мужества, жестокости, жалости, любви, ненависти и так далее. Органами этих сил, чувств и деятельности являются члены тела, подобные руке, которая берет предмет; ноге, которая идет к предмету или прочь от него; глазу, который смотрит; сердцу, которое набирается храбрости или охвачено страхом; и так далее.

Рациональная способность - это сила души, с помощью которой человек размышляет, приобретает знания, проводит различие между поступком, достойным похвалы, и поступком, заслуживающим порицания. Функции рациональной души бывают практическими и теоретическими. Практическая деятельность разума имеет непосредственное отношение к искусствам, например, к изучению плотницкого дела, сельского хозяйства, медицины, мореходства; или же она связана с размышлениями о методах и принципах данного искусства. Теоретический разум имеет своим предметом постоянное и неизменное то, что известно как наука в истинном смысле этого термина.^[287]

Теперь, что касается заповедей Библии, обязательных и запрещающих, то единственные части души, которые задействованы, - это чувствительность и вожделение. Ибо это единственные силы, подлежащие контролю. Силы питания и воображения функционируют во сне так же, как и при бодрствовании, следовательно, человек не может нести ответственность за свои действия, которые являются произвольными. Есть некоторые сомнения относительно рациональной способности, но, похоже, и здесь человек несет ответственность за мнения, которых он придерживается, хотя речь не идет о каких-либо практических действиях.

Добродетели делятся на этические и интеллектуальные (дианоэтические); так же как и противоположные пороки. Интеллектуальные добродетели - это превосходства разума. Таковы *наука*, которая заключается в знании ближайших и отдаленных причин вещей; *чистый разум*, имеющий дело с такими врожденными принципами, как аксиомы; *приобретенный разум*, который мы не можем здесь обсуждать; *ясность восприятия* и *быстрая проницательность*. Интеллектуальные пороки являются их противоположностями.

Этические добродетели заключены в способности испытывать аппетит. Чувствительная душа является вспомогательным элементом аппетита. Число этих добродетелей велико. Примерами являются; воздержанность, великодушие, справедливость, скромность, смирение, удовлетворенность, мужество и так далее. Пороками этого класса являются вышеупомянутые качества, доведенные до крайности или не применяемые на практике в требуемой степени. Способности к питанию и воображению не имеют ни достоинств, ни пороков. Мы говорим, что у человека хорошее или плохое пищеварение; его воображение правильное или дефектное, но мы не связываем идею добродетели или порока с этими состояниями.

Добродетель - это постоянное и непреходящее качество души, занимающее промежуточное положение между двумя противоположными крайностями, каждая из которых является пороком, грешащим превышением надлежащей меры золотой середины или ее недостижением. Хороший поступок - это та форма поведения, которая вытекает из только что определенного добродетельного расположения. Плохой поступок является результатом склонности души к одной из двух крайностей, к избытку или недостатку. Таким образом, воздержанность или умеренность - это добродетель. Это среднее между чрезмерным потаканием своим желаниям в направлении избытка и нечувствительностью или безразличием в направлении недостатка. Последние два являются пороками. Точно так же щедрость - это среднее между скупостью и расточительностью; храбрость - это среднее между безрассудством и трусостью; достоинство - это среднее между надменностью и хамством; смирение - это среднее между высокомерием и самоуничижением; удовлетворенность - это среднее между алчностью и ленивым безразличием; доброта - это среднее между низостью и чрезмерным самоотречением; мягкость - это среднее между вспыльчивостью и нечувствительностью к оскорблениям; скромность - это среднее между наглостью и стыдливостью. Люди часто ошибаются и считают одну из крайностей добродетелью. Так, безрассудного часто восхваляют как храброго; человека без хребта называют мягким; ленивого принимают за довольного; бесчувственного - за умеренного, экстравагантного - за великодушного. Это ошибка. Само по себе средство достойно похвалы.

Этические добродетели и пороки приобретаются в результате многократной практики в течение длительного времени соответствующих действий, пока они не станут устойчивой привычкой и второй натурой. Человек не рождается добродетельным или порочным. То, каким он станет, зависит от того, как его воспитывают с детства. Если его воспитание было неправильным и он приобрел порочный характер в определенной склонности, его можно вылечить. И здесь мы можем позаимствовать листок из книги по медицине. Как при телесных заболеваниях врач стремится восстановить нарушенное равновесие в смеси жидкостей путем увеличения количества элемента, которого не хватает, так и при болезнях души, если у человека есть явная склонность к одной из порочных крайностей, его следует в качестве лечебной меры в течение определенного периода времени направлять на практику противоположной крайности, пока он не выздоровеет. Тогда он может вернуться к среднему добродетелю. Таким образом, если у

человека есть порок скупости, практики щедрости недостаточно, чтобы вылечить его. В качестве героической меры он должен практиковать экстравагантность до тех пор, пока прежняя склонность не оставит его. Тогда он может вернуться к либеральному средству. То же самое относится и к другим добродетелям, за исключением того, что необходимо правильно оценивать количество практики порочной крайности, необходимое для достижения удовлетворительного результата. Слишком большое отклонение и слишком длительное отклонение от среднего значения в некоторых случаях может быть опасным, так как может развиться противоположный порок. Таким образом, сравнительно безопасно предаваться экстравагантности в качестве лекарства от скупости; обратный процесс следует использовать с осторожностью. Точно так же следует проявлять осторожность, пытаясь отучить человека от привычки быть нечувствительным к удовольствиям с помощью режима потворства своим желаниям. Если это вовремя не прекратить, он может стать искателем удовольствий, что даже хуже, чем полное безразличие.

Именно таким образом мы должны объяснить поведение некоторых благочестивых людей и святых, которые не довольствовались следованием срединному пути и были склонны к одной крайности - аскетизму и самоуничтожению. Они делали это как средство излечения или из-за порочности своего поколения, чей пример, как они боялись, заразит их своей заразой. Поэтому они вели уединенную жизнь, жизнь отшельников. Это не подразумевалось как нормальный образ поведения, который был бы столь же вреден для души, как лекарства инвалида были бы опасны, если бы их регулярно принимал человек с крепким здоровьем.

Воля Бога такова, что мы должны следовать срединному пути, есть, пить и наслаждаться в умеренных количествах. Конечно, мы должны всегда быть настороже, чтобы не впасть в запретную крайность, но для этого нет необходимости возлагать на себя дополнительное бремя или практиковать умерщвление плоти и воздержание от пищи и питья сверх того, что предписано Законом. Ибо многие предписания Пятикнижия были изложены именно с этой целью. Диетические законы, законы о запрещенных браках, законы о десятине, законы, предписывающие, чтобы уголок поля, сорванные и забытые колосья и остатки урожая урожая оставались бедным, законы о субботнем дне, Юбилее и правила, регулирующие благотворительность, — все это призвано оградить нас от алчности и эгоизма. Другие законы и предписания предназначены для того, чтобы умерить нашу склонность к гневу и ярости, как и в случае со всеми другими добродетелями и пороками. Следовательно, глупо и чрезмерно щепетильно вводить ограничения по собственному желанию, за исключением критических случаев, как указано выше.

Цель всей человеческой жизни и деятельности - познать Бога, насколько это возможно для человека. Следовательно, вся его деятельность должна быть направлена к этой единственной цели. Его еда и питье, сон и бодрствование, движение, отдых и удовольствия должны иметь своей целью поддержание хорошего здоровья и бодрого настроения не как самоцель, а как средство достижения интеллектуального покоя и свободы от беспокойства и забот, чтобы у него был досуг и способность изучать высшие истины Бога и размышлять над ними. Хорошей музыкой, красивыми пейзажами, произведениями искусства, великолепной архитектурой и изысканной одеждой следует заниматься не ради них самих, а только в той мере, в какой они могут быть необходимы для снятия скуки и монотонности тяжелого труда или как лечебное средство для рассеивания уныния, подавленного настроения или склонности к меланхолии. То же самое относится к искусствам и наукам. Медицина помогает поддерживать физическое

здоровье и излечивать его от болезней. Логические, математические и физические науки либо непосредственно помогают спекулятивному богословию, и их ценность очевидна; либо они служат для тренировки ума в дедукции и анализе и, таким образом, косвенно приносят пользу для познания Бога.[288]

Этические качества аналогичным образом ведут к интеллектуальному совершенству, и разница между одним пророком и другим в значительной степени зависит от относительного этического превосходства. Таким образом, когда раввины говорят, что Моисей видел Бога через светящееся зеркало, а другие пророки - через не светящееся, это означает, что Моисей обладал интеллектуальным и моральным совершенством, насколько это возможно для человека, и единственной перегородкой, отделяющей его от полного видения Бога, была его человечность. У других пророков были и другие недостатки, которые представляли собой множество дополнительных перегородок, заслоняющих божественный взор.[289]

Некоторые глупые астрологи придерживаются мнения, что характер человека заранее определяется положением звезд на момент его рождения. Это серьезная ошибка, как можно судить как по разуму, так и по традиции. Библия, а также греческие философы согласны с тем, что поступки человека находятся под его собственным контролем, и что он сам и никто другой не несет ответственности как за свои добродетели, так и за свои пороки. Это правда, что темперамент человека, который является конституциональным и который он не может контролировать, играет важную роль в его поведении. Нельзя отрицать, что люди рождаются с определенными наклонностями. Некоторые рождаются флегматиками, некоторые страстны и вспыльчивы. У одного человека есть склонность к бесстрашию и отваге, другой робок и отстал. Но хотя верно, что вспыльчивым людям труднее развить в себе добродетель воздержания, чем флегматикам, что вспыльчивым людям легче научиться мужеству, чем хладнокровным, это не является невозможным. Добродетель, как мы видели ранее, - это не естественное состояние, а приобретенное обладание благодаря длительной дисциплине и практике. Одному человеку может потребоваться более длительная и усердная практика, чем другому, чтобы приобрести определенную добродетель, но независимо от того, каков его унаследованный темперамент, он может приобрести ее, если возьмется за это или должным образом натренируется. Если бы характер и поведение человека были predeterminedены, все заповеди и запреты в Библии были бы напрасны, ибо без свободы повеление не имеет силы. Точно так же не было бы никакой пользы в стремлении человека освоить какое-либо ремесло; ибо если заранее определено, что данный человек будет врачом или плотником, он обязан им стать, независимо от того, учится он или нет. Это сделало бы все награды и наказания неправильными и несправедливыми, независимо от того, назначаются ли они человеком или Богом. Ибо человек, награжденный или наказанный таким образом, не мог не сделать то, что он сделал, и поэтому не несет ответственности. Все наши планы и приготовления, исходя из этого предположения, были бы бесполезны и лишены смысла, такие как строительство домов, добывание пищи, избегание опасности и так далее. Все это абсурдно и противоречит как разуму, так и здравому смыслу. Это подрывает основы религии и вменяет зло Богу. В Библии ясно сказано: "Смотри, Я поставил перед тобою сегодня жизнь и добро, смерть и зло... поэтому избери себе жизнь..." (Втор. 30, 15, 19)

В Библии есть несколько отрывков, которые, по-видимому, подчеркивают идею о том, что поступки человека определяются свыше. Таковы выражения, используемые по отношению к поведению фараона по отношению к израильтянам, когда он отказался отпустить их из Египта.

Там нам сказано, что Бог ожесточил сердце фараона, чтобы тот не отпустил израильтян. И он сделал это, чтобы наказать египтян. Критика здесь двоякая. Во-первых, эти выражения указывают на то, что человек не всегда свободен; а во-вторых, вряд ли справедливо заставлять человека действовать определенным образом, а затем наказывать его за это.

Объяснение, которое Маймонид дает этому отрывку, заключается в следующем: он признает, что в случае с фараоном имело место ограничение свободы фараона. Но это была уголовная мера и исключительная. Обычно человек свободен, но он может лишиться этой свободы, если злоупотребит ею. Итак, главное преступление фараона заключалось не в том, что он не позволил сынам Израилевым выйти из Египта. Его грех состоял в его тираническом обращении с Израилем в прошлом, которое он совершал по собственной воле и в результате свободного выбора. Его потеря свободы при выполнении просьбы Моисея отпустить израильтян уже носила характер наказания, и его целью было дать понять всему миру, что человек может лишиться свободы действий в качестве наказания за злоупотребление своими человеческими привилегиями. Конечно, Бог не всегда наказывает за грех так сурово, но не нам выяснять его мотивы и спрашивать, почему он наказывает одного человека одним способом, а другого - другим. Мы должны предоставить это его мудрости.

Еще одним аргументом против свободы воли является то, что она несовместима со знанием Бога. Если Бог всеведущ и знает будущее так же хорошо, как прошлое и настоящее, он знает, как данный человек будет действовать в данный момент. Но поскольку знание Бога достоверно и не подвержено ошибкам, человек, о котором идет речь, не может не действовать так, как Бог давно знал, что он будет действовать, и, следовательно, его поступок не является результатом его свободной воли. Ответ Маймонида на это возражение фактически является признанием невежества. Он находит прибежище в трансцендентности Божьего знания, на котором он так настойчиво останавливался в предыдущей части своей работы (стр. [260 и далее](#)). Бог не обладает такими качествами, как мы, его создания. Как он не живет посредством жизни, так и он не познает посредством знания. Он познает через свою собственную сущность. Он, его существование и его знание идентичны. Следовательно, поскольку мы не можем познать его сущность, мы не можем иметь никакого представления о его знании. Поэтому ошибочно утверждать, что, поскольку мы не можем знать будущее событие, если оно уже не определено в настоящем, Бог не может этого сделать. Его знания отличаются от наших, и он может делать то, что не под силу нам. [\[290\]](#)

Следующая проблема, которую поднимает Маймонид, - это доктрина зла. Присутствие зла в мире, как физического, так и морального, было камнем преткновения для всех религиозных мыслителей средневековья. Трудность, по-видимому, берет свое начало в неоплатонизме или, еще раньше, в Филоне Александрийском, который отождествлял Бога с Добром. Если он есть Добро, зло не может исходить от него. Как же тогда объяснить зло в мире? Ответ, который был дан, был крайне неудовлетворительным. Она была основана на метафизическом различии, столь же древнем, как Платон, а именно на материи как несуществующем. Материя считалась принципом, не имеющим какой-либо определенной природы или действительного бытия, и это было сделано основой всего несовершенства, смерти, греха. Зло связано с несуществованием материи, в нем нет ничего положительного, а только отрицание или лишение добра, поскольку тьма - это отсутствие света; следовательно, оно не нуждается в создателе, у него нет действенной причины, а только недостаточная причина. Таким образом, было объяснено физическое зло. Моральное зло как результат бесчеловечного отношения человека к человеку

можно было бы легко объяснить, возложив его на свободную волю человека или даже на свободную волю падших ангелов, как это понимал Ориген. Это снимает с Бога всякую ответственность за зло. Мы обнаружим, что у Маймонида нет ничего принципиально нового, что могло бы внести вклад в решение проблемы.

Строго говоря, говорит он, может быть создано только положительное, отрицание или лишение - нет. Мы можем свободно говорить о том, что негативное создается, когда кто-то устраняет положительное. Поэтому, если человек гасит свет, мы говорим, что он создал тьму, хотя тьма - это отрицание.

Зло - это не что иное, как отрицание положительного, которое является добром. Все положительные вещи хороши. Следовательно, нельзя сказать, что Бог производит зло. Положительная вещь, которую он производит, - это добро; зло происходит из-за дефекта в этой вещи. Материя также хороша постольку, поскольку она положительна, *то есть*, поскольку она вызывает непрерывное существование одной вещи за другой. Зло в материи происходит из-за ее негативного или привативного аспекта как бесформенного, что делает ее причиной порока и зла. Все зло, которое люди причиняют друг другу, также происходит из-за отрицания, а именно отсутствия мудрости и знаний.

Многие люди думают, что в мире больше зла, чем добра. Их ошибка из-за того, что они делают опыта индивиду человека арбитром в этом вопросе, полагая, что Вселенная была создана ради него. Они забывают, что человек - это лишь малая часть мира, который создан по воле Бога. Тем не менее, человек должен быть благодарен за огромное количество добра, которое он получает от Бога, ибо многие пороки человек причиняет себе сам. На самом деле беды, постигающие человека, подразделяются на три категории.

1. Зло, присущее природе человека как подверженное зарождению и разложению, *т. е.* состоящее из материи. Отсюда возникают различные несчастные случаи, которым подвержен человек из-за плохого воздуха и других естественных причин. Они неизбежны и неотделимы от материи и от зарождения особей в виде. Требовать, чтобы человек из плоти и крови не был подвержен впечатлениям, - это противоречие в терминах. И при всем этом пороков этого класса сравнительно немного.

2. Это зло, причиняемое одним человеком другому. Они встречаются чаще, чем предыдущие. Причины их различны. И все же они тоже не очень часты.

3. Это наиболее распространенные. Это зло, которое человек навлекает на себя потаканием своим желаниям и формированием вредных привычек. Он наносит вред телу излишествами, и он наносит вред уму через тело, извращая и ослабляя его, порабощая роскошью, которой нет конца. Если человек удовлетворен тем, что необходимо, он легко получит то, что ему нужно, ибо самое необходимое достать нетрудно. Божья справедливость очевидна в предоставлении всего необходимого всем его созданиям и в том, что все особи одного и того же вида схожи по силе и способностям.[\[291\]](#)

Следующая проблема, которую обсуждает Маймонид, действительно теоретическая, и ей должно быть место в обсуждении божественных атрибутов, поскольку она касается характера знания Бога. Причина рассмотрения этого вопроса здесь заключается в том, что, согласно Маймониду, именно этический вопрос был мотивом для формулирования точки зрения

оппонентов. Соответственно, эта проблема носит полуэтический, полуметафизический характер и тесно связана с вопросом о Провидении.

Заметив, что хорошие часто бывают несчастны, а плохие процветают, философы пришли к выводу, что Бог не знает отдельных вещей. Ибо если он знает и не упорядочивает их должным образом, это должно быть связано либо с неспособностью, либо с ревностью, и то, и другое невозможно в Боге. Придя к этому выводу описанным способом, они затем подкрепили его аргументами для положительного обоснования. Таковы, что индивид познается чувствами, а Бог не имеет ощущений; что число индивидуальных вещей бесконечно, а бесконечное не может быть постигнуто, следовательно, не может быть познано; что знание об особом подвержено изменениям по мере изменения объекта, тогда как знание Бога неизменно. Против нас, евреев, они возражают, что предположение, что Бог знает вещи до того, как они появились, связывает знание с несуществующим; и, кроме того, в Боге было бы два вида знания: одно знание потенциальных вещей, а другое - реальных. Таким образом, они пришли к выводу, что Бог знает только виды, но не индивидуумов. Другие говорят, что Бог не знает ничего, кроме своей собственной сущности, иначе в его природе было бы многообразие. Поскольку вся трудность, согласно Маймониду, возникла из-за предполагаемой неуместности управления личными судьбами, он сначала обсуждает вопрос о Провидении, а позже возвращается к проблеме познания Бога.^[292]

Он перечисляет пять мнений относительно Провидения.

1. *Мнение Эпикура.* Никакого Провидения вообще нет; все является результатом случайности и совпадения атомов. Аристотель опроверг эту идею.

2. *Мнение Аристотеля.* Некоторые вещи подвластны Провидению, другими управляет случай. Бог обеспечивает небесные сферы, следовательно, они постоянны по отдельности; но, как говорит Александр от своего имени, Провидение прекращается со сферой Луны. Учение Аристотеля о Провидении связано с его верой в вечность мира. Провидение соответствует природе рассматриваемого объекта. Поскольку отдельные сферы постоянны, это показывает, что существует особое Провидение, которое сохраняет сферы по отдельности. Поскольку, опять же, от них происходят другие существа, которые не постоянны индивидуально, а только как виды, а именно виды нашего мира, ясно, что в отношении подлунного мира существует такое сильное влияние Провидения, которое обеспечивает постоянство вида, но не индивидуума. Безусловно, индивидуумами тоже не пренебрегают полностью. Им даны различные силы в соответствии с качеством их материи; эти силы определяют продолжительность их существования, их движение, восприятие, целенаправленное существование. Но другие происшествия и движения в жизни отдельных людей, а также животных - чистая случайность. Когда шторм срывает листья с деревьев, поваливает некоторые стволы и топит корабль с пассажирами, инцидент с утонувшими людьми столь же случаен, как и с разбросанными листьями. То, что следует неизменным законам, Аристотель считает Провиденциальным, то, что происходит редко и без правил, является случайным.

3. *Точка зрения ашариев.* Это прямо противоположно предыдущему мнению. Ашарии отрицают всякую случайность. Все совершается по воле Бога, будь то падение листа или смерть человека. Все предопределено, и человек не может сам сделать или воздержаться. Из этой точки зрения следует, что категория возможного исключается. Все либо необходимо, либо невозможно. Отсюда также следует, что все законы бесполезны, ибо человек беспомощен, а награда и

наказание определяются исключительно волей Бога, к которому неприменимы понятия добра и зла.

4. *Мнение мутазилов.* Они подтверждают власть человека делать и воздерживаться, оправдывая таким образом заповеди и запреты, а также награды и наказания, предусмотренные законами. Бог не поступает неправильно. Они также верят, что Бог знает о падении листа и все предусмотрел. Это мнение тоже открыто для критики. Если человек рождается с дефектом, они говорят, что это связано с Божьей мудростью, и для человека лучше быть таким. Если благочестивый человек предается смерти, то это делается для того, чтобы увеличить его награду в загробном мире. Они распространяют это и на низших животных и говорят, что мышь, убитая кошкой, будет вознаграждена в следующем мире.

Все последние три мнения имеют свои мотивы. Аристотель следовал данным природы. Ашария отказывались приписывать Богу невежество. Мутазилов возражают против вменения ему неправоты, или отрицания разума, который утверждает, что причинять человеку боль без обид неправильно. Их мнение приводит к противоречию, поскольку они говорят, что Бог знает все, и в то же время человек свободен.

5. *Мнение нашего Закона.* Фундаментальный принцип закона Моисея заключается в том, что человек обладает абсолютной свободой в своем поведении, как и неразумное животное. Никто в нашей религии не оспаривает этого. Другой фундаментальный принцип заключается в том, что Бог не делает ничего плохого, и, следовательно, все награды и наказания воздаются справедливо. Есть только одно исключение, упомянутое раввинами, то, что они называют "страданием из-за любви", то есть несчастья, которые носят характер не наказания за совершенные грехи, а для того, чтобы увеличить награду. Однако в Библии эта точка зрения не подтверждается. Все это относится только к человеку. Ни в Библии, ни в Талмуде ничего не говорится о вознаграждении и наказании животных. Он был перенят некоторыми более поздними геонимами из племени мутазилов.

Приведя эти пять мнений о природе Провидения, Маймонид формулирует свое собственное следующим образом:

Моя собственная вера в этот вопрос, не основанная на доказательствах, а основанная на том, что, как мне кажется, является смыслом Священного Писания, заключается в том, что в подлунном мире только человек пользуется индивидуальным Провидением. Все остальные индивидуальные вещи, кроме этого, управляются случайностью, как говорит Аристотель. Божественное Провидение соответствует божественному влиянию или эманации. Чем больше у человека божественного влияния, тем больше у него Провидения. Таким образом, в растениях и животных божественное Провидение распространяется только на вид. Когда раввины говорят нам, что жестокое обращение с животными запрещено Торой, это означает, что мы не должны быть жестоки к животным для нашего же блага, чтобы не развить в себе привычки к жестокости. Спрашивать, почему Бог не заботится о низших животных так же, как он заботится о человеке, - все равно что спрашивать, почему он не наделил животных разумом. Ответом было бы: так он пожелал, так распорядилась его мудрость. Мое мнение не в том, что Бог чего-то не знает или не способен совершать определенные вещи, но в том, что Провидение тесно связано с разумом. Человек обладает таким же Провидением, как и влиянием божественного разума. Из этого следует, что Провидение не одинаково для всех представителей человеческого рода, а варьируется в зависимости от характера и достижений человека. Пророки пользуются особым

Провидением; благочестивые и мудрые люди идут следующими; в то время как невежественным и непослушным человеком пренебрегают, с ним обращаются как с низшим животным, отдавая его на волю случая.[293]

Покончив с вопросом о Провидении, мы можем теперь вернуться к обсуждению, предпринятому выше (стр. 289), природы знания Бога. Идея о том, что Бог не знает конкретных вещей в нашем подземном мире, является старой и часто упоминается в Библии. Таким образом, если процитировать один пример из Псалмов, идея ясно выражена в следующем отрывке: "И они говорят [ск. нечестивые]: откуда Бог знает? И есть ли знание у Всевышнего? Вот, это нечестивые; и, пребывая всегда в покое, они умножают богатство. Воистину, напрасно я очистил свое сердце и омыл руки в невинности...." (73, 11-13). Истоки этого понятия лежат в человеческом опыте, который видит невзгоды добрых и процветание злых, хотя многие беды происходят по вине человека, который является свободным агентом. Но эта точка зрения неверна. Ибо невежество любого рода является недостатком, а Бог совершенен. Давид указал на это, когда сказал: "Кто приклонил ухо, тот не услышит? Тот, кто создал глаз, неужели он не увидит?" (94, 9). Это означает, что если бы Бог не знал, что такое чувства, он не смог бы создать органы чувств для восприятия.

Теперь мы должны ответить на другие метафизические аргументы против знания Богом частных вещей. Общеизвестно, что к Богу не может прийти никакого нового знания, которого у него не было раньше, и он не может обладать многими знаниями. Поэтому мы говорим (мы, верующие в Тору), что с помощью одного знания Бог знает много вещей, и его знание не меняется вместе с изменением объектов. Мы также говорим, что он знает все вещи до того, как они возникли, и знает их всегда; следовательно, его знание никогда не меняется по мере того, как объекты появляются и исчезают. Из этого следует, что его знание относится к несуществующему и охватывает бесконечное. Мы верим в это и говорим, что только абсолютно несуществующее не может быть познано; но несуществующее, существование которого известно Богу и которое он может воплотить в реальность, может быть познано. Что касается понимания бесконечного, мы говорим с некоторыми мыслителями, что знание относится в первую очередь к виду и косвенно распространяется на индивидов, входящих в этот вид. А виды конечны. Философы, однако, решают, что не может быть знания о несуществующем, а бесконечное не может быть постигнуто. Следовательно, Бог, поскольку он не может обладать новым и изменяющимся знанием, знает только постоянные вещи, виды, а не изменяющихся и временных индивидуумов. Другие идут еще дальше и утверждают, что Бог не может знать даже постоянных вещей, потому что знание многих вещей включает в себя множество знаний, отсюда множественность в сущности Бога. Поэтому они настаивают на том, что Бог знает только самого себя. "Мое мнение таково, - говорит Маймонид, - что ошибка всех этих людей заключается в том, что они предполагают, что существует некоторое сходство между нашим знанием и знанием Бога". И удивительно, что в такой ошибке повинны философы, те самые люди, которые доказали, что знание Бога тождественно его сущности и что наш разум не может познать сущность Бога.

Разница между нашим знанием и знанием Бога заключается в том, что мы получаем наше знание из данных опыта, от которых оно зависит. Каждая новая данность дополняет наше знание, которое не может опережать то, что его производит. В случае с Богом все иначе. Он является причиной данных опыта. Последние следуют за его знанием, а *ненаоборот*.

Следовательно, познав себя, он познает все остальное до того, как оно возникнет. Мы не можем постичь его знания, ибо сделать это значило бы получить их самим.[\[294\]](#)

Последняя тема, которую Маймонид рассматривает в своей философской работе, - это причина и назначение библейских заповедей, особенно церемониальных предписаний, которые, по-видимому, не имеют рационального значения. На самом деле есть те, кто утверждает, что тщетно искать причины законов там, где их нет в самой Библии; что единственной причиной в таких случаях является воля Божья. Эти люди работают под абсурдным впечатлением, что обнаружение рациональной цели в церемониальных законах уменьшило бы их ценность и свело бы их к человеческим институтам. Их божественный характер и происхождение подтверждается в умах этих людей их иррациональностью, тем фактом, что они не имеют человеческого значения. Это явный абсурд, говорит рационалист Маймонид. Это равносильно утверждению, что человек выше Бога; и что в то время как человек будет приказывать только то, что приносит пользу, Бог отдает приказы, которые не имеют никакой земной пользы. На самом деле все как раз наоборот, и все законы действуют в наших интересах.[\[295\]](#)

Соответственно, Маймонид берется объяснить все законы Библии. Закон, по его словам, преследует две цели: улучшение тела и совершенствование души или разума.

Совершенствование души достигается изучением и размышлением, и результатом этого является теоретическое знание. Но для того, чтобы иметь возможность реализовать это в совершенстве, необходимой предпосылкой является совершенствование тела. Это уступает по ценности совершенству души, но естественно и хронологически стоит на первом месте как средство достижения цели. Для телесного совершенства человек должен обладать здоровьем и силой, насколько позволяет его конституция, и для этого человек должен постоянно иметь свои потребности. Социальная жизнь необходима для удовлетворения потребностей индивидов, и чтобы сделать социальную жизнь возможной, должны существовать правила добра и зла, которые необходимо соблюдать.[\[296\]](#)

Применяя только что сказанное к Закону, мы можем разделить его содержание в общих чертах на четыре класса: (1) Предписания, внедряющие истинные верования и идеи, такие как существование Бога, его единство, знание, могущество, воля, вечность. (2) Юридические и моральные предписания, такие как насаждение справедливости и доброжелательного отношения на благо общества. (3) Повествования и генеалогии Закона. (4) Церемониальные предписания.

Из них цель первых двух разделов совершенно ясна и всеми признается. Истинные верования и идеи относительно Бога и его правления миром непосредственно способствуют достижению высшей цели человека - познанию и совершенствованию души. Честное и добродетельное поведение является предварительным условием интеллектуального совершенства. Генеалогии и повествования Библии также не лишены определенной цели. Они предназначены для того, чтобы привить теоретическую доктрину или мораль и подчеркнуть то или иное, что не может быть сделано так хорошо простым утверждением или заповедью. Таким образом, если привести несколько примеров, то сотворение мира, вне всякого сомнения, впечатляется в читателя подробным повествованием о различных этапах процесса, постепенном заселении земли путем умножения человеческого рода, происходящего от первой пары, и так далее. История о потопе и разрушении Содома и Гоморры имеет своей целью подчеркнуть истину о том, что Бог - справедливый судья, который вознаграждает благочестивых и наказывает нечестивых.

Генеалогия царей Эдома в Книге Бытия (36, 31) задумана как предупреждение Израилю при назначении царей. Все эти цари эдомитян были чужеземцами не из Эдома, и вполне вероятно, что история их тиранического правления и угнетения своих подданных-эдомитян была хорошо известна народу во времена Моисея. Следовательно, цель перечисления списка царей и их происхождения состоит в том, чтобы служить сдерживающим примером для израильтян никогда не назначать царем Израиля человека, происходящего из другого народа, в соответствии с заповедью Второзакония (17,15): "Не ставь над собой чужеземца, который не брат твой".[297]

Остается разделение церемониальных законов, которые являются предметом спора. Цель этих предписаний не очевидна, и мнения разделились относительно того, есть ли у них какая-либо цель. Я попытаюсь показать, говорит Маймонид, что у них также есть одна или несколько из следующих целей: учить истинным верованиям и мнениям, устранять несправедливость и прививать хорошие качества.

Авраам вырос среди сабеев, которые поклонялись звездам и верили в вечность мира. Цель закона состоит в том, чтобы уберечь людей от ошибочных взглядов сабеев, которые были распространены в те дни. Сабейцы верили, что поклонение звездам помогает возделывать землю, делая ее плодородной. По этой причине они высокого мнения о земледельцах и тружениках на земле. Они также уважают крупный рогатый скот и запрещают его забой, потому что он приносит пользу при возделывании земли. В интересах сельского хозяйства они ввели поклонение звездам, которые, как они верили, вызывали дождь и придавали земле плодородие. На этот счет мы находим обратное в Библии, говорящей нам, что поклонение звездам приведет к отсутствию дождя и бесплодию.

В жизни природы мы видим, как одно служит другому, и определенные объекты возникают только через определенные другие, и развитие происходит постепенно. Так, например, маленького младенца нельзя кормить мясом и твердой пищей, а природа обеспечивает молоком грудь матери. Точно так же, управляя народом Израиля, жившим в определенной среде, Бог не мог сразу оторвать их от привычного образа мыслей, к которому они привыкли, но он вел их постепенно. Следовательно, поскольку они привыкли приносить жертвы звездам, Бог приказал им приносить жертвы ему, имея целью как можно проще отучить их от идолов. Вот почему пророки не делают особого ударения на жертвоприношениях. Конечно, для Бога не было невозможным сформировать их умы так, чтобы они не нуждались в такой форме обучения и сразу увидели, что Бог не нуждается в жертвоприношениях, но это было бы чудом. И хотя Бог иногда совершает чудеса для определенных целей, он не меняет природу человека; не потому, что он не может, а потому, что он хочет, чтобы человек был свободным и ответственным. Иначе не было бы смысла в законах и пророках.

Среди целей закона - воздержание от потакания своим физическим желаниям, таким как еда, питье и чувственные удовольствия, потому что эти вещи препятствуют высшему совершенству человека и также наносят ущерб гражданской и общественной жизни, умножая при этом печаль, беспокойство, раздоры, ревность, ненависть и войны.

Другая цель - привить мягкость, вежливость и послушание. Другая цель - чистота и святость. Внешняя чистота также рекомендуется, но не в качестве замены внутренней. Важна внутренняя чистота, внешняя занимает второстепенное место.

Маймонид заканчивает обсуждение законов Пятикнижия, разделяя их на четырнадцать классов (следуя в этом разделам своего великого юридического кодекса "Яд Ха-Хазак") и объясняя цели каждого класса. Здесь будет полезно вкратце воспроизвести это разделение.

1. Те законы, которые касаются фундаментальных идей религии и богословия, включая обязанность учиться и наставлять, а также институты покаяния и поста. Цель здесь ясна. Интеллектуальное совершенство - величайшее благо человека, и оно не может быть достигнуто без обучения; а без мудрости нет ни хорошей практики, ни истинного мнения. Точно так же почитание мудрых, клятва именем Бога и отказ от ложной клятвы — все это ведет к твердой вере в величие Бога. Покаяние полезно для того, чтобы уберечься от отчаяния и продолжения злых дел со стороны грешника.

2. Заповеди и запреты, относящиеся к идолопоклонству. Сюда входят также запрет смешивать различные виды семян при посадке, запрет есть плоды дерева в течение первых трех лет его роста и носить одежду из смеси шерсти и льна. Запрет идолопоклонства очевиден в его цели, которая заключается в обучении истинным идеям о Боге. Другие вышеупомянутые вопросы связаны с идолопоклонством. Магия - это разновидность идолопоклонства, потому что она основана на вере в прямое влияние звезд. Все действия, направленные на достижение определенного эффекта, которые не оправданы какой-либо причиной или, по крайней мере, не проверены опытом, запрещены как суеверные и разновидность магии. Стрижка бороды и ушей запрещена по той же причине, потому что это был обычай священников-идолопоклонников. То же самое относится к смешиванию хлопка и льна, к мужчинам, носящим женскую одежду, *инаоборот*, хотя здесь есть дополнительная причина для предотвращения, а именно распущенность в сексуальной морали.

3. Предписания, касающиеся этичного и морального поведения. Здесь цель ясна, а именно улучшить социальную жизнь.

4. Правила, касающиеся благотворительности, займов, подарков и так далее. Цель состоит в том, чтобы научить бедняков доброте, и выгода от этого взаимна, ибо богатый человек сегодня может завтра стать бедняком.

5. Законы, касающиеся травм и ущерба. Цель - устранить несправедливость.

6. Законы, касающиеся воровства, грабежа, лжесвидетельства. Цель - предотвратить причинение вреда путем наказания правонарушителя.

7. Регулирование деловых отношений, таких как ссуда, наем, депозиты, купля-продажа, наследование и так далее. Целью здесь является социальная справедливость, позволяющая сделать жизнь в обществе возможной.

8. Законы, касающиеся особых периодов, таких как суббота и праздники. Цель в каждом конкретном случае изложена в самом Законе, и она заключается либо в том, чтобы привить истинную идею, подобную творению в случае Субботы, либо в том, чтобы дать человечеству возможность отдохнуть от своих трудов, либо в том и другом вместе взятых.

9. Другие практические обряды, такие как молитва, чтение "Шма" и так далее. Все это способы служения Богу, которые приводят к истинному мнению о нем, а также к страху и любви.

10. Правила, касающиеся храма и его служения. Цель их была объяснена выше в связи с институтом жертвоприношения, а именно, что это была уступка примитивным идеям и обычаям людей тех времен с целью постепенного отучения их от идолопоклонства.

11. Законы, касающиеся жертвоприношений. Цель была указана выше и в разделе 10.

12. Законы чистоты и непотребства. Цель состоит в том, чтобы остерегаться слишком большого знакомства с Храмом, чтобы поддерживать уважение к нему. Отсюда и правила, предписывающие время, когда можно приближаться к Храму или входить в Него, и случаи, когда нельзя.

13. Законы о питании. Запрещена нездоровая пища, а также нечистые животные. В некоторых случаях цель состоит в том, чтобы уберечься от излишеств и потакания своим желаниям. Некоторые нормативные акты, такие как законы о забое скота, и другие носят гуманитарный характер.

14. Запрещенные браки и обрезание. Цель состоит в том, чтобы уберечься от чрезмерного потворства сексуальным желаниям и от превращения их в самоцель.[\[298\]](#)

Подводя итог, можно сказать, что существует четыре вида человеческих достижений или превосходства: (1) Приобретение богатства, (2) Физическое совершенство, сила, красота и т.д., (3) Моральное совершенство, (4) Интеллектуальное и духовное совершенство. Последнее - самое важное. Первое является чисто внешним; второе свойственно низшим животным; третье предназначено для блага своих братьев, в интересах общества, и не существовало бы для одинокого человека. Только последнее касается самого человека. Иеремия выражает эту истину в своем утверждении: "Так говорит Господь: да не хвалится мудрый своей мудростью, и да не хвалится сильный своей мощью, и да не хвалится богатый своим богатством; но да хвалится тот, кто хвалится тем, что понимает и познал Меня, что Я Господь, проявляющий человеколюбие, суд и праведность на земле" (Иер. 9, 22). "Мудрый человек" в приведенной выше цитате означает человека хорошей морали. Иеремия говорит, что важно познавать Бога через его действия и подражать ему.[\[299\]](#)

Этика Маймонида, а также его интерпретация законов Пятикнижия интеллектуалистичны, как показывает предыдущий отчет. И это естественно, что так и должно быть. Преобладающее течение мысли в средние века, как у арабов, так и у евреев и христиан, носило именно такой характер. Аристотель был мастером науки, и для него интеллектуальное созерцание - высшее благо человека. Отличительной чертой человека является его рациональная способность, следовательно, превосходство и совершенство этой способности является надлежащей функцией человека и реализацией его существа. Только это ведет к той "эвдемонии", или счастью, к которому стремится человек. Безусловно, полное счастье невозможно без полного развития всех сил человека, но это потому, что разум в человеке не изолирован от остальной части его индивидуальной и социальной жизни; а совершенствование разума требует в качестве вспомогательных средств и подготовки полной жизни в условиях свободы и комфорта. Но целью, в конце концов, является жизнь интеллекта, а "дианоэтические" добродетели выше практических. Теоретическое созерцание стоит намного выше практической деятельности. Добавьте к этому, что Бог Аристотеля - это чистая мысль, вечно мыслящая саму себя, универсальный движитель, он сам вечно неподвижен и привлекает небесные сферы, как объект

любви привлекает любящего, не обязательно подвергаясь влиянию, и интеллектуализм Аристотеля становится очевидным.

Маймонид - аристотелианец, и он пытается согласовать интеллектуализм и теоретизм стагиритов с диаметрально противоположными этикой и религией еврейской Библии. И он, по-видимому, не осознает зияющей пропасти, простирающейся между ними. Библейская этика - ничто иное, как непрактичность. Знаниям и теоретическим рассуждениям как таковым не придается особого значения. Мудрость и мудрец из книги Притчей не больше означают философа-теоретика, чем глупец и насмешник в той же книге обозначают человека, невежественного в теоретических рассуждениях. "Начало мудрости - страх Господень". Это лейтмотив книги Притчей, и ее заповеди и увещевания являются практическими и ничем иным. О том, что закон Пятикнижия касается исключительно практического поведения, религиозного, церемониального и морального, говорить не нужно. Это настолько абсолютно ясно и очевидное, что возникает вопрос, как такой дальновидный мыслитель, как Маймонид, мог быть введен в заблуждение авторитетом Аристотеля и интеллектуальной атмосферой того времени, чтобы воображать иное. Сам отрывок из Иеремии, который он цитирует как итог своей идеи о *высшем благе*, говорит против него, и ему удастся манипулировать им в свою пользу только за счет неправильного толкования слова "мудрый". Что бы ни обозначал мудрец в книге Притчей, здесь, у Иеремии, он явно противопоставлен человеку, который, подражая Богу, проявляет доброту, рассудительность и праведность. Конечно, это слово не обозначает философа-теоретика, но оно приближается к нему более близко, чем выражение, описывающее идеального человека из похвалы Иеремии.

Это соответствует общей рационалистической и интеллектуалистической точке зрения Маймонида, когда он пытается найти обоснование для каждой заповеди там, где в Законе никаких оснований не приводится. В этом он проявляет себя противником всякого мистицизма, сентиментальности и произвола. Разум превыше всего. Интеллект определяет волю, и даже воля Бога не может быть произвольной. Его воля тождественна его разуму, следовательно, во всем, чего он желает, есть разум. Возможно, нам не в каждом случае удастся найти причину там, где он сам не пожелал сообщить нам, но причина есть всегда, и стремление с нашей стороны обнаружить ее следует скорее одобрять, чем осуждать.

Детали его мотивации церемониальных законов очень интересны, и во многих случаях они предвосхищали, хотя и в более грубой форме, более научные теории современных критиков. Возьмем его интерпретацию института жертвоприношений. Уберите личную манеру выражения, которая, казалось бы, подразумевает, что Бог говорил с Моисеем примерно таким образом: Мы с вами знаем, что жертвоприношения не имеют внутреннего смысла или ценности. Они скорее отдаются суеверием и идолопоклонством. Но что мы можем поделать? Мы не можем, *то есть* мы не должны изменять природу этих людей. Мы должны постепенно обучать их видеть истину самостоятельно. Теперь они находятся на уровне своего окружения и верят в эффективность убийства овец и быков для звезд и богов. Мы воспользуемся настоящим педагогическим методом, если будем потакать их грубости с целью перенести их преданность от ложных богов к единому истинному Богу. Давайте тогда установим систему жертвоприношений со всеми деталями и мелочами систем жертвоприношений язычников и звездопоклонников. На какое-то время мы навязаем эту систему нашему народу, и в конце

концов, когда они поумнеют, они перерастут ее — уберите этот способ выражения в интерпретации Маймонида, который не является существенным, и суть можно будет передать в более современных терминах следующим образом. Религия человека подвержена изменениям, развитию и прогрессированию, как и все другие его институты. Формы, которые они последовательно принимают в ходе своего развития, определяются состоянием общего интеллекта и позитивных знаний, которыми обладает данная раса или нация. То же самое относится и к религиозному развитию. Институт жертвоприношений распространен во всех религиозных общинах на определенном этапе их развития. Все начинается с человеческих жертвоприношений, которые позже отменяются и заменяются жертвоприношениями животных. И это снова со временем прекратилось, оставив свои следы только в молитвеннике, который в иудаизме официально занял место храмовой службы.

Хотя заслугу Маймонида в предвосхищении этого современного понимания древней религии трудно переоценить, ясно, что в некоторых других своих интерпретациях еврейского церемониала он далеко зашел. Его рационализм не мог заменить знание истории. Его мотивация диетических законов на счет гигиены или умеренности и самоограничения, вероятно, неверна. Запрет смешивать разные семена, носить одежду из шерсти и льна, сбривать кончики бороды и так далее также не связан с тем фактом, что таковы были обычаи идолопоклонников и их священников. Если Маймонид был достаточно смел, чтобы низвергнуть систему жертвоприношений с ее славного пьедестала в еврейской традиции и признать, что, будучи по своей сути ничем иным, как суеверием, она, тем не менее, была учреждена с такой большой помпой и церемонией, со священнической семьей, левитским племенем и множеством предписаний и предписаний, просто как уступка привычкам и предрассудкам народа, почему он не мог применить тот же метод объяснения к нескольким упомянутым выше запретам? Почему бы не сказать, что древним евреям было запрещено смешивать разные семена, потому что их с незапамятных времен учили верить, что есть что-то греховное в соединении того, что Бог разделил; и чтобы не слишком грубо шокировать их чувства, новая религия позволила им придерживаться этих безобидных представлений, чтобы с их помощью внушать настоящие истины?

Прежде чем завершить наш очерк Маймонида, мы должны сказать несколько слов о его толковании Библии. Хотя тенденция вычитывать философию из Библии так же стара, как Филон, у которого она была заимствована Климентом Александрийским и Оригеном и ими передана другим писателям-святоотецам, и хотя и в еврейское средневековье, начиная с Саадии, стихи Библии использовались для подтверждения взглядов, принятых из других соображений; хотя, наконец, Авраам Ибн Дауд в вопросе экзегезы также предвосхитил Маймонида в поиске аристотелевской метафизики в священных писаниях, все же Маймонид, как и во всем остальном, относящемся к еврейской вере и практике, так и в толковании Библии. Библеист также получил положение лидера, основателя школы и самого блестящего и авторитетного ее представителя, отодвинув в тень всех, кто был до него, и каждое начинание в том же направлении, которому сам Маймонид был обязан своим вдохновением. Обращение Маймонида к библейским текстам и их применение к его философским изысканиям настолько всеобъемлюще и виртуозно, чем что-либо в том же направлении, сделанное до него, что сделало все остальное излишним и задавало темп для разнообразного подражания преемниками Маймонида, малыми и великими. Чтение Библии через аристотелевские очки вошло в моду на следующий день после Маймонида. Джозеф Ибн Акнин, Сэмюэль Ибн Тиббон, Джейкоб

Анатоли, Джозеф Ибн Каспи, Леви Бен Герсон и множество других попробовали свои силы в толковании Библии, и на их работах лежит печать Маймонида.

Мы уже говорили об общем отношении Маймонида к антропоморфизмам в Библии и о том, как он объясняет стиль и манеру выражения библейских авторов. Он не написал никакой специальной экзегетической работы, не составил никаких комментариев к Библии. Но его "Путеводитель для сбивших с толку" полон цитат из библейских книг, и определенные разделы в нем посвящены систематическому толкованию тех библейских глав и книг, которые поддаются наиболее легкому и, как считал Маймонид, обязательному метафизическому толкованию. Здесь невозможно вдаваться в подробности, но уместно кратко указать на его общий метод трактовки рассматриваемых библейских отрывков и указать, что это за отрывки.

Мы уже неоднократно ссылались на талмудические выражения "Маасе Берешит" (Работа творения) и "Маасе Меркаба" (Работа Колесницы). Маймонид определенно говорит, что первое обозначает науку физику, *т. е.* фундаментальные понятия природы, трактуемые в Физике Аристотеля, а второе означает метафизику или теологию, представленную в "Метафизике" Аристотеля. Главы о сотворении мира в Книге Бытия содержат под своей простой внешностью в целом понятное повествование, привлекательное как для молодых, так и для пожилых, женщин и детей, трактовку философской физики. И точно так же в неясной фразеологии видения Иезекииля в первой и десятой главах книги этого пророка содержатся намеки на самые глубокие идеи метафизики и теологии, касающиеся Бога, отдельных Разумных Существ и небесных сфер. Поскольку раввины запрещают преподавать эти глубокие доктрины за исключением одного или двух достойных людей одновременно, и поскольку авторы этих глав Библии явно намеревались скрыть эзотерическое содержание от взора простонародья, Маймонид при всем своем стремлении распространить за рубежом свет разума и знания не решается нарушить дух Библии и Талмуда. Поэтому его интерпретации этих мистических отрывков выражаются в намеках и полускрытых откровениях. Прилежный ученик "Путеводителя", знакомый с философией Аристотеля в том виде, в каком ее преподавали арабы Альфараби и Авиценна, сможет без особого труда разгадать намеки Маймонида, случайный читатель - нет. Не вдаваясь в подробности, для нашей цели будет достаточно сказать, что в истории сотворения мира Маймонид находит аристотелевские доктрины материи и формы, четырех элементов, потенциальности и актуальности, различных сил души, логических и этических различий (истинного и ложного, с одной стороны, хорошего и дурного - с другой) и так далее.[300] В Видении Иезекииля он видит перипатетические идеи о небесных сферах, об их различных движениях, об их душах, их интеллекте и отдельных Разумных Существах, об Активном Интеллекте, о влиянии небесных тел на изменения в подлунном мире, о пятом элементе (эфире) и так далее.[301] Дон Исаак Абарбанель уже критиковал эту попытку Маймонида, справедливо утверждая, что если значение таинственного видения Иезекииля таково, как думает Маймонид, не было причин окутывать его такой темнотой, поскольку этому вопросу ясно учат во всех философских школах.[302] Мы могли бы, однако, ответить, что не кто иной, как Платон, выражает себя в "Тимее" в столь же неясных терминах относительно происхождения и формирования мира. Как бы то ни было, Мунк, безусловно, прав, когда говорит, что если, что не является невероятным, видение Иезекииля действительно содержит космологические спекуляции, то они не имеют ничего общего с аристотелевской космологией, а должны быть связаны с вавилонскими теориями.[303]

Другой любимой книгой Библии для философского толкования была книга Иова. В этом Маймонид видит отражение нескольких взглядов на Провидение, божественное знание и свободу человека, которые он перечисляет (стр. [290 и далее](#)).[304]

Влияние Маймонида на его современников и непосредственных преемников действительно было очень велико, и оно не ограничивалось иудаизмом. Христианские схоласты и мусульманские богословы изучали и использовали Руководство для сбитых с толку. Сам Маймонид, по-видимому, хотя и написал свое "Руководство" на арабском языке, не желал делать его доступным для мусульман, возможно, опасаясь, что некоторые из его доктрин, касающихся пророчеств, могут оказаться для них оскорбительными. Поэтому он, как говорят, дал указание своим друзьям и ученикам не транслитерировать ивритские иероглифы, которые он, в соответствии с общепринятым еврейским обычаем, использовал при написании арабского языка, в арабские иероглифы. Но он был бессилен осуществить свое желание, и нет никаких сомнений в том, что такие транскрипции использовались. Сам Сэмюэл Тиббон, переводчик "Руководства" с иврита, использовал рукописные копии, написанные арабскими буквами. Нам говорят, что в мусульманских школах города Фес в Марокко евреи были назначены преподавать философию Маймонида, и в переводе на иврит сохранился комментарий мусульманского теолога к двадцати пяти философским положениям, изложенным Маймонидом в качестве основы его доказательства существования Бога (стр. [254](#)).[305]

Влияние Маймонида на христианскую схоластику еще больше. Мы уже говорили (стр. [199 и далее](#)), что философский ренессанс в Латинской Европе в XIII веке был вызван появлением полного собрания сочинений Аристотеля в латинском переводе. Эти переводы были сделаны частично с арабских версий "Магометан", частично с греческих оригиналов, которые стали доступны после захвата Константинополя крестоносцами в 1207 году.[306] До этого времени сфера философских исследований в христианской Европе была ограниченной, и ее основой был платонизм св. Августина и фрагменты логики Аристотеля. В целом платонизм был благосклонен к христианской догме. Платон, согласно Августину, из всех древнегреческих философов был ближе всех к христианству.[307] И опасностями для церковной доктрины, которые таились в философских дискуссиях до XIII века, были тенденция к пантеизму со стороны мыслителей, придерживающихся неоплатонического образа мышления, и чрезмерный акцент либо на единстве Бога в противоположность Троице (Абеляр), либо на Троице в ущерб единству (Росцеллин из Compiègne) - выводы, вытекающие из взглядов рассматриваемых мыслителей на природу универсалий.

В начале XIII века впервые горизонт латинских схоластов внезапно расширился и ярко осветился появлением полного Аристотеля в его суровом, требовательном и скрупулезном облачении. Вся наука и философия открылись перед обедневшими учеными, изголодавшимися по новым идеям. И они с усердием и энтузиазмом погрузились в изучение новой философии. Церковь встревожилась, потому что новый Аристотель представлял опасность для общепринятой догмы. Он учил вечности мира, единообразию законов природы, единству человеческого интеллекта, косвенно отрицая Провидение, свободу и индивидуальное бессмертие. Некоторые из этих доктрин не были в точности доктринами Аристотеля, но они могли быть выведены из принципов Аристотеля, если их интерпретировать определенным образом; и арабские посредники между Аристотелем и его христианскими учениками именно так интерпретировали его. В частности, Аверроэс, который отличился тем, что был выдающимся комментатором Аристотеля, был ответственен за этот способ интерпретации; и у него были

последователи среди магистров искусств Парижского университета. Эти и подобные тенденции Церковь стремилась предотвратить, и поначалу она пыталась сделать это грубо, запретив изучение физических и метафизических трудов Аристотеля. Потерпев неудачу в этом, папство поручило трем представителям доминиканского ордена изгнать Аристотеля, чтобы обезвредить его. С таким же успехом вы могли бы изгнать книгу по геометрии! Задача так и не была выполнена. Но вместо этого нечто более ценное для благополучия Церкви было достигнуто другим способом. Альберт Великий и Фома Аквинский взялись за изучение Аристотеля и интерпретацию его трудов с целью приведения его учения в соответствие с догмами христианства. Альберт Великий начал эту задачу, Фома Аквинский, его величайший ученик, представитель христианской философии Маймонид, завершил ее. И в этом начинании Маймонид был образцом для Фомы Аквинского.^[308]

"Путеводитель для сбитых с толку" был переведен на латынь вскоре после его написания.^[309] До Альберта Великого Александр из Хейлса, лидер францисканцев, и Уильям из Оверни, епископ Парижа, прочитали и использовали философский шедевр Маймонида. Альбертус Магнус был еще более усерден в принятии взглядов Маймонида или в их учете там, где он выступал против их принятия. Но Фоме Аквинскому, который предпринял самую систематическую попытку в средневековых школах согласовать философию Аристотеля с доктриной Церкви, оставалось использовать Маймонида в качестве своего руководства и модели. Подобно Маймониду, он использует аристотелевские доказательства существования Бога, доказательства, основанные на вечности движения; и, подобно ему, Аквинат утверждает, что если движение не вечно и мир был сотворен во времени, существование Бога еще более очевидно. Обсуждая божественные атрибуты, ангелов, Провидение, Пророчества, свободную волю, церемониальные законы Пятикнижия, Фома Аквинский постоянно учитывает взгляды Маймонида, согласен он с ними или нет. Несомненно, будет преувеличением сказать, что Аквинского не было бы, если бы Маймонид не предшествовал ему. Ибо Фома Аквинский имел доступ к трудам Аристотеля и его арабских комментаторов, первого из которых он изучал более прилежно, чем самого Маймонида. Но нет никаких сомнений в том, что метод согласования аристотелевской доктрины с традиционным учением в том, что касается общих элементов иудаизма и христианства, был предложен Аквинату его еврейским предшественником. В нашу компетенцию здесь не входит вдаваться в подробности системы Фомы Аквинского, чтобы показать, в чем он согласен или не согласен с Маймонидом, и невозможно сделать больше, чем упомянуть тот факт, что после Фомы Аквинского "Наставником" был и Дунс Скотт, глава францисканской школы, а в сравнительно новое время такие знаменитости, как Скалигер и Лейбниц, говорят о еврейском философе с восхищением и уважением.^[310]

То, что влияние Маймонида на еврейскую теологию и мысль было глубоким и продолжительным, является прописной истиной. Позиция выдающихся теологов и философов, пришедших ему на смену, будет представлена в дальнейшем в связи с нашим обращением к писателям-постмаймонидистам. Здесь следует сказать несколько слов об общем воздействии учения Маймонида на евреев и иудаизма протяжении всего рассеяния. Его слава величайшего еврея своего времени — великого как талмудического авторитета, привлекавшего внимание всех классов еврейских студентов, великого как врача с добавленной славой фаворита при дворе, великого как главы еврейской общины на Востоке и, наконец, великого как философа и ученого — все эти качества, никогда ни до, ни после не проявлявшиеся подобным образом ни в одном другом человеке, сделали его объектом всеобщего внимания во всей еврейской диаспоре. То, что он сказал или написал, нельзя было игнорировать, нравилось это людям или

нет. Они могли позволить себе игнорировать даже Габириоля или Ибн Дауда. Но с Маймонидам нужно считаться. Чем величественнее человек, тем больше бдительности у меньших, хотя и не менее независимых духов, чтобы защититься от порабощения всего иудаизма одной властью, какой бы великой она ни была. И в особенности там, где этот авторитет допустил ошибку, смело приняв взгляды, расходящиеся с еврейской традицией, как многим казалось, и установив новый источник истины наряду с откровением Торы и авторитетом традиции или даже выше их, к которым эти последние должны склоняться, хотя бы они того или нет, — его ошибкам следует решительно противостоять и осуждать без страха или благосклонности. Такова была точка зрения традиционалистов, чьими единственными авторитетами во всех вопросах теологии и смежных темах были слова Священного Писания и раввинская литература в том виде, в каком их интерпретировала традиция. С другой стороны, рационалистическое развитие в течение последних трех столетий, которое мы проследили до сих пор, и кульминация этого прогресса, увенчанная Маймонидам, не обошлись без влияния на другой класс еврейской общины, особенно в Испании и южной Франции; и они считали Маймонида величайшим учителем, который когда-либо жил. Их восхищение его личностью, а также его методом и его выводами было безграничным. Его оппоненты считались мракобесами, которые, скорее, чем объект их нападок, подвергали опасности иудаизм. Все еврейство было разделено на два лагеря: маймунистов и антимаймунистов; и полемика и борьба между ними были долгими и ожесточенными. Анафема и контранафема, отлучение от церкви и контротлучение были наименьшим из того, что имело значение. Была задействована рука церковной инквизиции, и алтарь парижской церкви послужил факелом, который поджег страницы "Путеводителя" Маймонида по французской столице. Еще более трагичным было наказание, назначенное еврейским осведомителям, которые предали свой народ врагу. Ответственным людям отрезали языки.

Подробности маймунистской полемики принадлежат общему историку.^[311] Наша цель здесь — вкратце указать на общий эффект, который учение Маймонида оказало на его и последующие эпохи. Тринадцатый век вообще не произвел на свет великих философов, сравнимых с Моисеем Бен Маймоном или его знаменитыми предшественниками. Преследования евреев в Испании привели к тому, что многие из них эмигрировали в соседние страны, что положило конец славной эпохе, начатой три столетия назад Хасдаем Ибн Шапрутом. Центр еврейских гуманитарных исследований был перенесен на юг Франции, но литературная деятельность там была бледной тенью по сравнению с той, которая прославила еврейскую Испанию. Философская мысль достигла своего апогея при Маймониде, и то, что последовало за этим, было попыткой со стороны его младших учеников и преемников следовать по стопам своего учителя, расширить его учение, сделать его более распространенным и популярным. С переносом литературного центра из Испании в Прованс произошло постепенное прекращение использования арабского языка как носителя философской и научной культуры, и наступила эпоха переводов. До Маймонида все еврейские мыслители, которых мы рассматривали, включая его, за исключением Авраама Бар Хийи и Авраама Ибн Эзры, писали свои работы на арабском языке. После Маймонида иврит занял место арабского, и в дополнение к написанным новым произведениям, комментариям к "Руководству", которых теперь было написано множество, и философско-экзегетическим трудам по Библии в духе Маймонида, древнюю классику Саадии, Бахьи, Габириоля, Халеви, Ибн Цаддика, Ибн Дауда и самого Маймонида пришлось переводить с арабского на иврит. В дополнение к этим религиозно-философским трудам было необходимо перевести те труды, которые содержали чисто научные и

философские разделы, предшествовавшие изучению религиозной философии. Сюда входили логика, различные разделы математики и астрономии, медицинские трактаты и некоторые книги аристотелевского корпуса с арабскими компендиями и комментариями к ним. Были также переведены грамматические и лексические трактаты Хайюджа и Ибн Джаны. Самыми известными из множества переводчиков, которых породила потребность времени, были трое Тиббонидов: Иуда (1120-1190), Самуил (1150-1230) и Моисей (ок. 1240-1283), Якоб Анатолий (ок. 1194-1256), Шемтоб Фалакера (1225-1290), Якоб Бен Махир (1236-1304), Моисей Нарбоннский (ум. после 1362) и другие. Кроме того, некоторые из них написали оригинальные работы. Сэмюэль Ибн Тиббон написал философский трактат "Маамар Йиккаву ха-Майим",^[312] и комментарии в духе Маймонида к Экклезиасту и "Песни Песней". Его наибольшая известность основана на его переводе "Путеводителя для сбитых с толку". Помимо "Письма о воскресении" Маймонида, он перевел "Восемь глав" и другие арабские труды по науке и философии. Моисей Ибн Тиббон был плодовитым как оригинальный писатель, так и переводчик. Джозеф Ибн Акнин (1160-1226), любимый ученик Маймонида, для которого последний написал свое "Руководство", является автором трактатов на философские темы и экзегетических работ по некоторым книгам Библии и мишнистскому трактату "Этика отцов".^[312a] Джейкоб Анатоли, в дополнение к переводу "Альмагеста" Птолемея и комментариев Аверроэса к логике Аристотеля, написал работу "Малмад ха-Талмидим" по философской гомилетике в форме комментария к Пятикнижию.^[313] Шемтоб Фалакера, переводчик отрывков из "Fons Vitæ" Габироля,^[314] является автором комментария к "Руководству", озаглавленный "Море ха-Море",^[315] и на ряд этических и психологических работ.^[316] Джейкоб Бен Махир перевел ряд научных и философских работ, в частности по астрономии, а также является автором двух оригинальных работ по астрономии. Иосиф Ибн Каспи (1297-1340) был очень плодовитым писателем, на его счету двадцать девять произведений, большинство из которых экзегетические, и среди них комментарий к "Руководству".^[317] Моисей Нарбоннский написал важный комментарий к "Руководству",^[318] а также является автором ряда работ по философии Аверроэса, большим знатоком которого он был. поклонник. Переводы Иуды Ибн Тиббона, отца переводчиков, как его называют, действительно восходят ко второй половине двенадцатого века, а Авраам Ибн Эзра перевел астрономический труд еще в 1160 году. Но основная часть переводческой работы относится к тринадцатому и четырнадцатому векам. Результатом этих переводов стало то, что научные и философские труды стали доступны всем, кто знал иврит, вместо того, чтобы ограничиваться землями арабской культуры. Другим результатом стало расширение языка иврит и развитие нового диалекта иврита с философской и научной терминологией. Этими переводами в той мере, в какой они относятся к чистой науке и философии, пренебрегали в последние века средневековья, когда условия среди евреев были таковы, что не позволяли им интересоваться чем-либо, кроме чисто религиозных исследований. Непрерывные преследования, создание гетто, расцвет каббалы и противодействие пиетистов и мистиков рационализму философов - все это привело к пренебрежению научными исследованиями и сосредоточению всего внимания на библейской, раввинской и мистической литературе. Евреи на закате средневековья и в начале нового времени замкнулись в своей скорлупе, и наука извне мало влияла на них. Следовательно, а также по той причине, что с началом нового времени все средневековое было в светском мире отправлено, фигурально выражаясь, на свалку, или, буквально говоря, в трухлявую пыль библиотечных полок - по обоим этим причинам очень большое количество вышеупомянутых переводов никогда не печаталось, и они до сих пор хранятся на полках великих европейских библиотек, особенно Британского музея, национальной библиотеки Парижа, Бодлеанской Оксфордской, королевской библиотеки

Мюнхена и других. Читателя, желающего получить представление о переводческой и комментирующей деятельности евреев в XIII и последующих веках в областях логики, философии, математики, астрономии, медицины и фольклора, отсылают к монументальному труду покойного Морица Штайншайдера, главы еврейских библиографов, "Еврейские переводы средневековья и евреи как драконы" (Die Hebraischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher), Берлин, 1893, содержащему 1077 страниц размером в октаву лексикона, посвященных еврейским библиографиям. краткие перечисления и описания дошедших до нас изданий и рукописей упомянутых переводов.[\[319\]](#)

[C] Публикация не оплачена.

ГЛАВА XIV

ГИЛЕЛЬ БЕН САМУЭЛЬ

В эпоху после Маймонида все философское мышление носит характер комментария к Маймониду, открыто или нет. Круг спекуляций и размышлений завершен. Это зафиксировано в "Руководстве для сбивших с толку", и усилия тех, кто следовал за Маймонидом, заключаются в том, чтобы развить в его духе определенные особые темы, которые вкратце рассматриваются в его шедевре. В случае с более независимыми мыслителями, такими как Леви бен Герсон, мы обнаруживаем дальнейшую попытку более смело использовать последствия философской точки зрения, которую, как считал последний, Маймонид оставил неявной по причине своей предрасположенности к традиции. Хасдай Крескас пошел еще дальше и полностью отверг авторитет Аристотеля, заменив рационализм и логический вывод волей и эмоциями. Не познание Бога, как логически доказано, является высшей целью человека, а любовь к Богу. Но даже в своем противостоянии Крескас опирается на принципы Маймонида, которые он принимает один за другим и опровергает. Таким образом, Маймонид стал отправной точкой как для своих более строгих последователей, так и для своих противников. Что касается внешних источников, то философская рефлексия после Маймонида была обогащена в отношении деталей работами Аверроэса на арабской стороне и работами главных христианских схоластов среди латинских писателей. Альберт Великий и Фома Аквинский предоставили некоторый материал таким людям, как Гилель Веронский в тринадцатом веке и дон Исаак Абарбанель в пятнадцатом. Маймонид ограничивался аристотелевскими изложениями Альфарави и Авиценны. Работы Аверроэса, своего современника, он не читал до конца своей жизни. После его смерти престиж и влияние Аверроэса росли до тех пор, пока ему не удалось отодвинуть в тень своих арабских предшественников, и как иудеи, так и христиане считали его *выдающимся* комментатором Аристотеля. Его произведения были быстро переведены на иврит и латынь, и еврейские писатели почерпнули своего Аристотеля у Аверроэса. Знание арабского языка постепенно исчезало среди евреев Европы, и своими познаниями в науке и философии они были обязаны переведенным трудам. Философия приходила в упадок среди самих арабов из-за немилости власть имущих, и многие научные труды арабов обязаны своим существованием переводам на иврит или транскрипциям буквами на иврите, которые избежали запрета мусульманских властей.

Единственной проблемой, которая вышла на первый план в результате учения Аверроэса и которая благодаря предложенному им решению стала важным предметом дискуссий в

парижских школах XIII века, была проблема интеллекта в человеке, обладал ли каждый индивид своим собственным бессмертным разумом, который сохранялся как индивидуальное существо после смерти тела, или индивидуальность человека сохранялась только до тех пор, пока он был жив, и с его смертью выжил только один человеческий интеллект. Это обсуждалось в связи с общей теорией интеллекта и тремя видами интеллекта, которые выделяли арабские последователи Аристотеля: материальным, приобретенным и активным. Проблема восходит к психологии Аристотеля, который различает в человеке два интеллекта, пассивный и активный (выше, стр. [xxxvi](#)). Но трактовка там настолько фрагментарна и расплывчата, что дала повод для самых разных толкований греческими комментаторами Аристотеля, Александра Афродизийского и Фемистия, а также арабами Альфараби, Авиценной и Аверроэсом. Последний настаивал на единстве интеллекта человеческой расы, тем самым уничтожая индивидуальное бессмертие, и эта аверроистическая доктрина, принятая некоторыми магистрами искусств Парижского университета, была осуждена среди других ересей и опровергнута в трудах Альберта Великого и Фомы Аквинского. Маймонид не обсуждает эти проблемы подробно в своем "Руководстве". Он случайно роняет замечание то здесь, то там, и может показаться, что и для него, как и для Аверроэса, интеллект, когда он отделен от тела, не подлежит индивидуальному различию, что человеческих интеллектов не может быть несколько, поскольку материя является принципом индивидуации, а нематериальное не может охватывать несколько особей одного и того же вида.[\[320\]](#) Проблему бессмертия он не рассматривает *ex professo* в "Руководстве". Следовательно, этим вопросом занялись его преемники. Гилель бен Самуэль, а также Леви бен Герсон подробно обсуждают этот вопрос.

Хиллель бен Самуил не возвышается как гигант в средневековой еврейской литературе. Его значение является местным, поскольку он был первым приверженцем еврейской учености и философии в Италии в середине тринадцатого века, в конце периода сравнительного невежества. Итальянские евреи до него мало способствовали распространению знаний, несмотря на их внешние обстоятельства, которые были более благоприятными, чем в некоторых других странах. Гиллель бен Самуил (1220-1295) был большим поклонником Маймонида и взялся прокомментировать "Руководство для сбивших с толку". Он защищал Маймонида от клеветы его оппонентов и был настолько уверен в истинности учения своего учителя, что предложил созвать конференцию ученых мужей еврейства, чтобы оценить работы и доктрины Маймонида и решить, следует ли оставить "Наставника" в живых или его следует уничтожить. Еще один интерес, связанный с Гилелем бен Самуэлем, заключается в том, что он был одним из первых, если не первым евреем, который благодаря своему знанию латыни получил доступ к трудам схоластов, которых он называет в своем "Тагмуле ха-Нефеш" ("Награды души") "мудрецами народов". Он также активно работал переводчиком с латыни.

Его главным трудом, который дает право на краткое упоминание о нем здесь, является только что упомянутая "Тагмуле ха-Нефеш".[\[321\]](#) Он предлагает нам не философскую систему, а лишь трактовку определенных вопросов, относящихся к природе души, ее бессмертию и способу ее существования после смерти тела, вопросов, которые Маймонид обходит стороной. За исключением дискуссии, касающейся трех видов интеллекта и вопроса о единстве приобретенного интеллекта для всего человечества, в этой дискуссии нет ничего нового или примечательного, и мы можем позволить себе обойти ее кратким замечанием.

Люди науки знают, говорит он нам во введении, что ценным достоянием человека является душа, а ее счастье - конечная цель человеческого существования. И все же число тех, кто

прилагает усилия к исследованию природы души, очень мало, даже не один на сотню. И даже тем немногим, кто берется исследовать этот предмет, различные обстоятельства препятствуют прийти к истине. Сам по себе этот вопрос сложен и требует длительной подготовки и предварительных знаний. Тогда превратности судьбы и краткость ее продолжительности вкупе с естественной ленью человека, когда дело доходит до учебы, полностью объясняют отсутствие истинных знаний по этой важнейшей теме.

Руководствуясь этими соображениями, Гиллель бен Самуил взялся собрать разрозненные упоминания в обширных трудах философов и кратко упорядочил и изложил их, чтобы не обескураживать тех, кто ищет мудрости. Его цель - познание истины, которая является самоцелью. Он желает объяснить существование души, ее природу и награду. Душа - это то, что делает человека человеком, следовательно, мы должны знать природу того, что делает нас разумными существами, иначе мы не заслуживаем этого названия.

Еще одна причина важности знания природы души заключается в том, что ошибка в этом вопросе может привести к более серьезным ошибкам в других областях знания и веры. Таким образом, если человек, называющий себя благочестивым, предполагает, что душа после расставания с телом подвергается телесным наградам и наказаниям, как явствует из буквального перевода отрывков из Библии и Талмуда, он будет вынужден думать, что сама душа материальна. А поскольку считается, что душа приходит свыше, то высший мир должен иметь тела и определенные места, и, следовательно, ангелы тоже являются телами. Но поскольку ангелы - это эманации божественного величия, Бог тоже есть тело! Таким образом, вы видите, насколько серьезны последствия веры, которая сама по себе, возможно, не так опасна, как вера в телесность души.[\[322\]](#)

Сначала мы должны доказать существование души. Это можно доказать различными способами. Мы видим, что из естественных тел некоторые добывают пищу, растут, размножают себе подобных, в то время как другие, подобно камням, всего этого не делают. Это показывает, что упомянутые способности и функции не могут быть обусловлены материальной частью объектов, выполняющих их, иначе камни тоже обладали бы этими способностями, поскольку они также материальны, как и все остальные. Следовательно, должен существовать другой принцип, не тело, который отвечает за эти действия. Мы называем это душой.

Поскольку все существующее делится на субстанцию и случайность, душа должна быть либо тем, либо другим. Итак, случайность, согласно Аристотелю, - это то, что может быть или не быть, не вызывая существования или разрушения объекта, в котором оно находится. Но тело не может быть живым телом без души. Следовательно, душа - это не случайность; следовательно, это субстанция. Субстанция может быть телесной или бестелесной. Душа не может быть материальным, ибо все тела делимы, и суб -проекта к движению и переменам, а душа, как будет показано далее, не подвижная, не изменчива и не делится. Может показаться, что душа подвержена движению, поскольку она нисходит в тело и снова поднимается, когда покидает его. Но это не так. Нисхождение и восхождение, применяемые таким образом к душе, являются метафорами. Союз души и тела - это не пространственное отношение. Высший мир, из которого приходит душа, не является материальным, следовательно, там нет ни такого понятия, как место, ни чего-либо ограниченного пространством. Следовательно, приход души из духовного мира и ее возвращение туда вовсе не являются движением. Отношение души к телу подобно отношению формы к материи, как говорит Аристотель.

Допустим, что соединение души с телом и отделение от него не являются движениями, разве душа не подвержена движению, находясь в теле? Ответ Гиллеля заключается в том, что это не так, и он доказывает свою точку зрения предписанным образом, используя классификацию движения Аристотелем на (1) возникновение и (2) распад, (3) увеличение и (4) уменьшение, (5) качественное изменение и (6) собственно движение, или движение перевода. Затем он пытается показать, что душа не может обладать ни одним из перечисленных здесь видов движения. Аргументы не предлагают ничего поразительного или интересного, и мы можем позволить себе опустить их. Однако стоит обратиться к его интерпретации эмоций. Переход души от радости к горю, от гнева к благосклонности может показаться своего рода движением. Гиллель отвечает на это возражение, говоря, что эти эмоции не относятся к душе как таковой. Их первопричиной является состояние смешения жидкостей в теле, которое определенным образом влияет на определенные телесные силы; и душа разделяет эти чувства только постольку, поскольку она соединена с телом. По своей природе душа не имеет эмоций.

Мы также можем доказать, что душа не делима. Ибо делимая вещь должна иметь части. Теперь, если душа разделена или делимая, это означает либо то, что каждая часть души, какой бы маленькой она ни была, обладает теми же силами, что и целое, либо что силы души являются результатом объединения частей. Первый вариант невозможен, поскольку он приводит нас к абсурдному выводу, что вместо одной души у каждого человека бесконечное количество душ или, по крайней мере, огромное количество душ. Вторая альтернатива подразумевает, что, хотя душа на самом деле не разделена, поскольку ее силы представляют собой сумму частей, которые образуют единое целое, она потенциально делима. Но это означает, что в какой-то момент эта потенциальная делимость будет реализована (или потенциальность окажется тщетной и бессмысленной), и мы вернемся к абсурдности множественности душ в человеческом теле.

Показав, что душа не подвижна, не изменяема и не делима, мы уверены в ее бестелесности и готовы дать определение души. Соответственно, Гиллель определяет душу как "стадию эманации, состоящую из формальной субстанции, которая существует благодаря своему собственному совершенству и занимает четвертое место в процессе эманации после Активного Интеллекта. Его конечным источником является сам Бог, который является высшим совершенством и Благom, и оно исходит от него косвенно, через посредничество отдельных Сил, стоящих над ним на шкале эманации. Душа составляет первую энтелехию естественного тела".[323]

Приведенное выше определение интересно. Это показывает, что Гиллель не проводил четкого различия между аристотелевской точкой зрения и неоплатонической, поскольку в только что процитированном определении эти две точки зрения объединены. Хорошо известно, что весь средневековый аристотелизм был окрашен неоплатонизмом, особенно в доктрине активного интеллекта. Но в определении души Гиллеля мы имеем крайнюю форму этого своеобразного сочетания, и оно представляет собой шаг назад к точке зрения псевдо-Бахьи и Ибн Цаддика. Работы Ибн Дауда и Маймонида в интересах более чистого аристотелизма, по-видимому, не просветили Гиллеля. Неоплатоническая теория эманации четко сформулирована в определении Гиллеля. Душа стоит четвертой в этом ряду. Порядок, который он имеет в виду, вероятно, это (1) Бог, (2) Отдельные Разумы, (3) Активный Интеллект, (4) Душа. Мы знаем, что Гиллель изучал неоплатоническую "Книгу о причинах" (ср. выше, стр. xx), переведя часть из нее на иврит, и он, возможно, впитал свой неоплатонизм из этой книги Прокла.

Продолжая описание души в человеке, он говорит, что самая благородная часть материи, а именно человеческое тело, наделено разумной душой и становится предметом власти последней. Таким образом, оно становится человеком, *то есть* разумным животным, отличным от всех других животных и подобным природе ангелов.

Активный Интеллект заставляет свой свет излучаться на разумную душу, таким образом проявляя ее силы в реальности. Активный Интеллект, который является одной из десяти степеней ангелов, связан с разумной силой в человеке так же, как солнце связано с силой зрения. Солнце дает свет, который превращает *потенциально* видящую способность в *реально* видящий, а потенциально видимый объект - в реально видимый. Более того, тот же самый свет позволяет зрению видеть само солнце, что является причиной актуализации зрения. Таким образом, Активный Интеллект дает рациональной силе нечто, относящееся к ней, как свет к зрению; и посредством этого чего-то рациональная душа может увидеть или понять сам Активный Интеллект. Также потенциально понятные объекты становятся благодаря этому влиянию действительно понятными, и человек, который был потенциально разумным, становится, таким образом, действительно разумным.

Интеллект ("секель") в человеке отличается от *мудрости* ("хокма"). Под первой способностью подразумевается непосредственное понимание абстрактных принципов. Последняя является *опосредованным* пониманием. Мудрость обозначает размышление об универсалиях посредством вывода из частных. Интеллект применим непосредственно к универсалиям и к их влиянию на частности.^[324]

Далее Гиллель обсуждает актуальную тему дня, ставшую популярной благодаря Аверроэсу, а именно, существует ли в сущности столько индивидуальных душ, сколько человеческих тел, или, как считал Аверроэс, существует только одна вселенская душа, и что ее индивидуализации в разных людях являются лишь преходящими случаями из-за связи вселенской души с человеческим телом и исчезают, когда тело умирает. "Мудрецы язычников", - говорит нам Гиллель, - считают идею Аверроэса еретической и, кроме того, приводящей к абсурдному выводу, что одна и та же душа одновременно вознаграждается и наказывается; точка зрения, которая переворачивает всю религию. Аверроэс использует ряд аргументов, чтобы доказать свою точку зрения, среди которых следующие. Если душ много, то все они либо существуют вечно, либо созданы вместе с телом. Первое невозможно, ибо, поскольку душа является формой тела, мы должны были бы иметь на самом деле бесконечное число форм, и это потребовало бы также фактического существования бесконечного числа тел; в противном случае существование этих душ с целью соединения с телами было бы напрасным. Но абсурдно предполагать, что от вечности существовало бесконечное количество тел, созданных подобно количеству душ, и все же они до сих пор не стали настоящими телами с душами.

Вторая альтернатива также невозможна. Ибо, если существует много душ, которые возникли вместе с телами, они произошли либо из ничего, либо из чего-то. Ничто не является невозможным, ибо ничто не возникает из ничего, кроме как путем сотворения, что является чудом; а мы не верим в чудеса без крайней необходимости. То, что они произошли от чего-то, также невозможно; ибо это что-то не может быть ни материей, ни формой. Это не может быть материей, поскольку форма, действительная и высшая, не может произойти от потенциальной и низшей. Это не может быть формой, ибо тогда форма произошла бы из формы путем зарождения и растворения, что неверно. Причиной зарождения и растворения является

материя, а не форма. Таким образом, мы вынуждены прийти к выводу, что душа едина и вечна, едина по субстанции и числу; и что она становится многими только *случайно*, в силу множественности воспринимающих ее субъектов, сравнимой со светом единого солнца, которое разделяется на множество лучей.

Библия не может помочь нам решить этот вопрос, поскольку ее выражения могут быть истолкованы любым способом. Затем Гиллель берется разрешить противоречащие точки зрения, находя компромисс. Он чувствует, что вносит свой вклад в решение важной проблемы с помощью оригинального предложения, которое, по его словам, больше нигде не выражено с такой ясностью и краткостью.

Здесь снова проявляются неоплатонические тенденции Гиллеля. Ибо он предполагает как универсальную душу, так и огромное количество индивидуальных душ, исходящих из нее в нисходящем ряду. Возражение о том, что формы не могут возникать из других форм путем зарождения и растворения, говорит Гиллель, несостоятельно, поскольку здесь не задействован такой процесс. Зарождение и разрушение свойственно действию тела на тело, которое осуществляется путем контакта. *Духовная* форма воздействует на другие формы без контакта, потому что она не ограничена временем или местом. Относительно Разумов мы знаем, что каждый происходит от предыдущего путем эманации, и то же самое относится к происхождению многих человеческих душ от единой вселенской души. После смерти рациональная часть каждой души остается; та часть, которую каждая душа получает от Активного Интеллекта с помощью *возможного* или *материального интеллекта*, и которая отождествляется с Активным и отдельным Интеллектом. Это та часть, которая получает награду и наказание, тогда как единая вселенская душа, из которой все они исходят, является божественной эманацией и не вознаграждается и не наказывается.^[325]

Теперь мы должны продолжить обсуждение природы трех степеней интеллекта. Для этого необходимо сформулировать три предварительных положения.

1. Должен существовать интеллект, отношение которого к материальному интеллекту такое же, как отношение объекта чувственного восприятия к самому чувству. Это означает, что точно так же, как должен быть реальный объект, побуждающий чувственную способность к восприятию, должен быть и реальный умопостигаемый объект, побуждающий рациональную способность к пониманию.
2. Из 1 следует, что как материальное чувство обладает способностью воспринимать чувственный объект, так и материальный интеллект обладает способностью воспринимать этот другой интеллект.
3. Если у него есть такая сила, то в какой-то момент это должно быть реализовано *на практике*. Поэтому в какой-то момент материальный интеллект отождествляется с другим интеллектом, который является Активным Интеллектом.

Теперь мы должны доказать 1. Это делается следующим образом: все мы знаем, что потенциально разумны, и требуются усилия, старания и учеба, чтобы стать действительно разумными. Фактически, процесс интеллектирования должен пройти несколько стадий от чувственного восприятия до воображения. Теперь наш интеллект не может заставить себя перейти от потенциальности к действительности. Следовательно, должно быть что-то еще в

качестве агента, производящего это изменение; и этот агент должен быть на самом деле тем, что он вызывает в нас. Следовательно, это активный интеллект.

Материальный интеллект имеет определенные аспекты общего с чувственной способностью, а в некоторых аспектах отличается. Он похож на нее тем, что является восприимчивым, а не активным. Но способ восприятия у них разный. Поскольку интеллект понимает все формы, он не может быть силой, пребывающей в теле в смысле распространения через него и разделяемой с разделением тела, как мы видим в некоторых способностях чувств. Это мы можем доказать следующим образом:

1. Если бы интеллект был восприимчив таким же образом, как чувства, он воспринимал бы только определенный вид формы, как, например, зрение не воспринимает вкус.
2. Если бы интеллект был силой в теле и имел особую форму, он не мог бы принять эту форму, точно так же, как, например, если бы глаз был окрашен, он не мог бы воспринимать цвета.
3. Если бы интеллект был телесной силой, на него воздействовал бы его объект и причинял вред мощный стимул, как это имеет место в чувствах зрения и слуха. Ослепительный свет травмирует глаз, оглушительный шум травмирует ухо, так что после этого ни одно из чувств не может должным образом выполнять свои обычные функции. Это не относится к интеллекту. Необычайно сложный предмет размышлений не вредит интеллекту.
4. Если бы интеллект был подобен по своей активности чувственному восприятию, он не обладал бы самосознанием, поскольку чувственные способности не могут воспринимать самих себя.
5. Интеллект, если бы он был подобен чувству, не был бы способен постигать вещь и ее противоположность одновременно, или он делал бы это путано, как это имеет место в случае с силами чувств.
6. Интеллект воспринимает универсалии; чувства - частности.

В таком случае существуют разные мнения относительно природы материального интеллекта. Некоторые говорят, что она сама по себе не имеет определенной природы, кроме природы возможности и дееспособности, хотя она отличается от других возможностей в том отношении, что она не находится внутри материального субъекта и не зависит от него, как другие. Вот почему Аристотель говорит, что материальный интеллект не является ничем до того, как он становится интеллектом; что он по своей сути потенциальен по отношению к *intelligibilia* и становится актуальным, когда он действительно понимает их.

Фемистий говорит, что это не что-либо из существующих на самом деле, а потенциальная сущность, принимающая материальные формы. Его природа аналогична природе первичной материи; поэтому его называют *материальным* интеллектом. Лучше всего называть это возможным интеллектом. Будучи потенциально существующим, оно подвержено зарождению и распаду не больше, чем первичная материя.

Александр Афродизийский считает, что материальный интеллект - это всего лишь способность, *т.е.* сила души, которая проявляется, когда душа входит в тело, следовательно, не вечна *a parte ante*.

Аверроэс утверждает, что возможный интеллект - это отдельная субстанция, и что способность - это то, чем он обладает в силу своей связи с телом как своим субъектом. Следовательно, эта способность не является ни полностью отличной от нее, ни идентичной с ней. Согласно ему, возможный интеллект не является частью души.

Какая из этих точек зрения верна, говорит Гиллель, требует обсуждения, но ясно, что какую бы из них мы ни приняли, нет причин возражать против соединения возможного интеллекта с Активным. Ибо если это вечная субстанция, потенциальная по своей природе, подобно первичной материи, то она становится актуальной, когда понимает умопостигаемые объекты. То же самое верно, если это способность, пребывающая в душе.

Таким образом, Гиллель придерживается мнения по другому обсуждавшемуся в те дни вопросу: способен ли интеллект человека при жизни соединиться с ангельским Активным Интеллектом, так оно и есть. Активный Интеллект, говорит он, реализуя материальный интеллект, влияет на него не так, какодно тело воздействует на другое, *т.е.* Как действенная или материальная причина, а скорее как его формальная или конечная причина, ведущая его к совершенству. Это подобно влиянию, которое отдельные Разумные Существа получают друг от друга, влиянию эманации, а не материальному влиянию, сравнимому с зарождением. Это восприятие влияния Активного Интеллекта со стороны потенциала само по себе является соединением. Это означает, что агент и вещь, на которую воздействуют, становятся единым целым, одной и той же субстанцией и видом. Материальный интеллект становится отдельной субстанцией, когда он может понять себя.[326]

Прежде чем перейти к более теологической проблеме вознаграждения и наказания, он посвящает последний раздел теоретической части своей книги обсуждению отношения возможного, или материального, интеллекта к остальной части человеческой души. Эта проблема также возникла из интерпретации Аверроэсом аристотелевской психологии и тесно связана с другой проблемой - единством человеческого интеллекта. Нам нет необходимости вдаваться в технические подробности, которые утомляют современного студента, но стоит кратко изложить мотивы, лежащие в основе противоположных взглядов. Аверроэс, у которого не было теологических щепетильностей, истолковал Аристотеля как означающую, что часть души, которая была тесно связана с телом как его форма, представляя собой неразрывный организм в соединении с ним, охватывала его низшие способности восприятия, воображения и более конкретные типы суждений. Они настолько тесно связаны с жизнью тела, что умирают вместе с его смертью. С другой стороны, разум, имеющий отношение к нематериальным идеям, или умопостигаемым вещам, как они их называли, вечен и не является формой тела. Это единая нематериальная субстанция, на которую не влияет жизнь или смерть тела. Безусловно, она соприкасается с человеческой душой в течение жизни тела, таким образом вызывая к существованию индивидуализированный человеческий разум как мимолетный эпизод. Но эта индивидуальная фаза жизни интеллекта зависит от тела и прекращается, когда тело умирает или вновь поглощается универсальным интеллектом.

Теологический подтекст этой точки зрения заключался в том, что если после смерти существует какая-либо награда и наказание, то они должны либо применяться к низшим способностям души, которые для этой цели должны быть сделаны бессмертными, либо, если разумная душа является объектом возмездия, это не может повлиять на индивида, поскольку индивидуальной разумной души не существует. Следовательно, христианские оппоненты Аверроэса, такие как

Альберт Магнус и Фома Аквинский (Гиллель говорит о них здесь как о "верующих" или "Мудрецах, которые верят в религию"), пытались подтвердить аристотелевское определение души как формы тела, а также рациональной части, таким образом поддерживая точку зрения, что разум тоже имеет индивидуальное существование как при жизни, так и после смерти. Фома Аквинский, как более верный интерпретатор Аристотеля, заходит так далеко, что утверждает, что Активный Интеллект сам по себе также является частью человеческой души, а не одним из отдельных ангельских Разумов. Ни Маймонид, ни Гиллель бен Самуил, ни какой-либо другой еврейский философ не смогли настолько сильно отойти от своих арабских учителей или предпринять независимое изучение текста Аристотеля, чтобы прийти к подобному выводу. Следовательно, Активный Интеллект в еврейской философии единодушно считается последней из ангельских субстанций и ближайшим вдохновителем пророка. Таким образом, обсуждение в работе Гиллеля касается возможного интеллекта, и здесь он рискует не согласиться с Аверроэсом и принимает решение в пользу возможного интеллекта как части души и предмета вознаграждения и наказания.[327]

Относительно природы награды и наказания после смерти мнения разделились. Некоторые считают, что и награда, и наказание материальны. Некоторые говорят, что награда духовна, наказание телесно; в то время как небольшое число придерживается мнения, что и то, и другое духовно. Гиллель, естественно, соглашается с последним и обосновывает свое мнение. Если душа, как было показано ранее, бестелесна, нематериальна и является *формальной* субстанцией, на нее нельзя повлиять телесным обращением. Ибо телесное влияние подразумевает движение со стороны агента и пациента и распространение влияния первого через части последнего; тогда как духовная субстанция не имеет частей. Кроме того, если награда и наказание материальны, а Рай следует понимать буквально, то зачем отделять душу от тела, почему бы не наградить живого человека вечной жизнью и не дать ему наслаждаться раем на земле? Это произвело бы гораздо больший эффект на остальное человечество, которое увидело бы, как живут праведники и нечестивцы. Возражение о том, что это сделало бы людей корыстолюбивыми, не выдерживает критики, ибо они в любом случае корыстолюбивы, поскольку ожидают награды; неважно, в этой жизни или в следующей. Следовательно, награда должна быть духовной, как и наказание, поскольку они идут рука об руку.[328]

Когда Бог по своей доброте облагодетельствовал человечество, дав ему душу, которую он соединил с телом, он также дал им возможность достичь вечного счастья. Для этой цели он организовал три ступени восхождения, *а именно*, три интеллекта, о которых говорилось выше, материальный или возможный интеллект, приобретенный интеллект (это фактическое функционирование возможного интеллекта и его результат) и активный интеллект. Второй интеллект частично спекулятивный или теоретический, а частично практический. Теоретический интеллект изучает и созерцает все постижимые явления, которые отделены от материи. В этом созерцании нет ничего практического, это просто знание о существовании и их причинах. Это называется наукой об истине и является наиболее важной частью философии.

Практический интеллект снова делится на *мыслительный* и *технологический*. Первый решает, следует ли что-то делать или нет, и проводит различие между правильным и неподобающим в человеческих действиях и качествах. Это важно как руководство к счастью души, потому что оно наставляет силу желания в отношении тех вещей, которые подвластны воле, и направляет ее стремиться к добру и отвергать зло.

Технологический интеллект - это то, с помощью чего человек обучается искусствам и ремеслам. Практический интеллект также является теоретическим в том смысле, что он должен мыслить, чтобы различать правильное и неподходящее, а также полезное и вредное во всем, что относится к практике. Различие между спекулятивным и практическим интеллектами заключается в соответствующих объектах их понимания и, следовательно, является случайным и несущественным. Объектами теоретического интеллекта являются истинное и ложное; практического - хорошее и плохое. Приобретенный интеллект дает эти интеллектуальные способности душе через возможный интеллект и является промежуточным звеном между последним и Активным Интеллектом, который является одним из отдельных Интеллектов, стоящих над душой. Активный Интеллект следит за разумным животным, чтобы оно могло достичь счастья, которое допускает его природа.

Мужчины различаются в зависимости от их темперамента и человеческого поведения. Это приводит к различиям в силе понимания и степени влияния, получаемого от Активного Интеллекта. Гиллель цитирует Маймонида в поддержку своей точки зрения о том, что пророческая стадия - это эманация славы от Бога через посредство Активного Интеллекта, который оказывает свое влияние на рациональную силу и воображение, так что пророк видит свое видение объективированным *extra animam*. Три условия, необходимые для пророчества, - это совершенство в теории, совершенство в воображении и совершенство в морали. Первое без второго и третьего порождает философа; второе без первого и третьего порождает государственного деятеля или мага.

Важно знать, говорит он нам, что одного развития разума и воображения недостаточно. Выполнение заповедей очень важно. Следовательно, человек должен должным образом направлять две силы - чувственное восприятие и желание, которые являются инструментами рациональной силы. Ибо, как говорит Маймонид в своем комментарии к Aboth (ср. с. 282), все соблюдение и нарушение заповедей, хорошие и плохие качества зависят от этих двух сил. Без надлежащей тренировки этих способностей влияние активного интеллекта на разум и воображение может привести ко злу.

Начиная с чувственного восприятия, человек должен тренировать все свои пять чувств, чтобы обращать внимание только на добро и отворачиваться от зла. Когда он удовлетворяет свои чувственные желания, он должен делать это для того, чтобы сохранить свое тело, чтобы иметь возможность служить Богу наилучшим возможным способом.

То же самое относится и к силе желания. Это сила, которая направляет человека стремиться к приятному и избегать неприятного. Из этого проистекают также мужество, уверенность, гнев, добрая воля, радость, печаль, смирение, гордость. Все эти качества необходимо использовать в служении Богу. Если человек сделает это, он достигнет уровня ангельского существа еще при жизни и сможет творить чудеса, подобные пророкам и мудрецам Талмуда.

После смерти души таких людей достигают даже более высокой ступени, чем они имели до того, как вошли в тело, в награду за то, что они не позволили себе деградировать из-за своих телесных желаний, а, напротив, направили их к более высоким целям.^[329]

Что касается природы награды и наказания более конкретно, мы можем сказать, что душа нечестивой теряет всю обещанную ей славу и опускается до положения более низкого, чем было у нее изначально. Она изгнана из страны жизни и навсегда остается во тьме, не

возвращаясь на свое первоначальное место. Зная, что она потеряла, она будет испытывать постоянные страдания, печаль и страх, поскольку сила воображения остается с душой после смерти. Но физического горения огнем не происходит. С другой стороны, душа праведника вернется к Богу.

Учение о воскресении и его объяснение являются еще одним доказательством того, что душа после смерти не подвергается телесному наказанию. Мотив воскресения заключается в том, что душа и тело могут получить свою компенсацию вместе, как при жизни. Если же возмездие души является телесным, то нет необходимости в воскресении.[\[330\]](#)

Затем Гиллель продолжает показывать, что слова раввинов, которые, по-видимому, говорят о телесном возмездии, не следует понимать буквально. В этой связи стоит воспроизвести его классификацию содержания Талмуда и его отношение к ним. Он перечисляет шесть классов.

1. Отрывки из талмудической и мидрашистской литературы, которые следует понимать буквально. Это обсуждения *Халаки* (юридической и церемониальной частей). Искривить их буквальное значение или утверждать, что важно *намерение* закона, а не практика церемонии, является ересью и неверием; хотя достойно искать объяснение каждого закона, как это делают сами раввины во многих случаях.
2. Отрывки, которые следует понимать как притчи и аллегории с более глубоким смыслом. Это своеобразные *агады*, или странные толкования библейских стихов, в которых нет никаких церемониальных предписаний.
3. Утверждения, подобные тем, что содержатся в Пророческих книгах Библии, которые были результатом влияния Активного Интеллекта и приходили к мудрецам во сне или наяву, говорящие о будущем в аллегорической манере. Это необычные истории, найденные в Талмуде, которые нельзя понимать буквально, поскольку они предполагают нарушение порядка природы; и ни в одно чудо нельзя верить, если только на то нет очень важной причины.
4. Проповеди, обращенные к народу по случаю праздников с целью увещевания его к богослужению и соблюдению Закона. Многие из них являются гиперболическими по своему выражению, особенно в обещаниях относительно будущих благословений, уготованных людям. Они носили характер поощрения людей к тому, чтобы облегчить их бремя. Сюда же относятся необычные толкования библейских стихов, объяснения, которые не передают первоначального смысла рассматриваемого стиха, но предлагаются для того, чтобы заинтересовать людей. Мы должны также добавить истории о благах, которые приходили к благочестивым людям в обмен на их благочестие. По большей части их следует понимать буквально, если только они не являются явно невероятными.
5. Шутки и прибаутки в качестве облегчения от напряжения учебы. Здесь место гиперболам.
6. Рассказы о чудесах, совершенных для благочестивых людей, таких как воскрешение мертвых, наказание смертью с помощью слова, ниспослание дождя и так далее. Все это следует понимать буквально. Не верить - это ересь. Это верно только в том случае, если предполагаемые чудеса совершались с высокой целью, в противном случае нам не нужно им верить.

Причина, по которой Библия и Талмуд выражаются в материальных терминах относительно вознаграждения и наказания, заключается в том, чтобы напугать людей и произвести на них

впечатление ужасным наказанием, наступающим за проступок. Люди не понимают никакой награды и наказания, если только они не физические. На самом деле духовное существование более реально, чем физическое.^[331]

ГЛАВА XV

LEVI BEN GERSON

Среди людей, посвятивших себя философским исследованиям в течение полутора столетий после смерти Маймонида, величайшим и наиболее независимым, без сомнения, был Леви бен Герсон, или Герсонидис, как его еще называют. Были и другие, которые были активными комментаторами, переводчиками и авторами оригинальных текстов и достигли определенной известности, но их работы были слишком малооригинальны, чтобы заслуживать более чем краткого упоминания на этих страницах. Исаак Альбалаг^[331a] (вторая половина тринадцатого века) обязан своей репутацией смелости, с которой он провозглашал определенные доктрины, такие как вечность мира и, в частности, понятие, достаточно известное среди аверроистов Парижского университета в тогдашнее время и осужденное Церковью, но никогда ранее не провозглашавшееся и не защищавшееся в еврейской философии, — так называемое "вечный мир". называется учением о двоякой истине. Это была позиция, принятая в целях самозащиты, искренне или нет, в зависимости от обстоятельств, рядом авторов-схоластов, которые выдвигали философские взгляды, расходящиеся с догмами Церкви. Они утверждали, что данный тезис может быть истинным и ложным одновременно, истинным для философии и ложным для теологии, или наоборот.^[332] Шем Тоб Фалакера (1225-1290) - более важный человек, чем Альбалаг. Он был прилежным учеником аристотеля и других философов, которые были доступны ему благодаря его знанию арабского языка. Успех Мунка в отождествлении Авицеброна с Габиролем (стр. 63) стал возможен благодаря переводу Фалакерой на иврит выдержек из "Истории жизни". Большое значение также имеет комментарий Фалакеры к "Руководству" Маймонида, который, как и комментарий Моисея Нарбоннского (ум. после 1362 г.), основан на знании арабского языка и глубоком знакомстве с арабской философией Аристотеля и превосходит более известные комментарии Шемтоба, Эфоди и Абарбанеля. Фалакера также писал оригинальные произведения этического и философского характера.

Джозеф Ибн Каспи (1297-1340) также является выдающейся фигурой как комментатор Маймонида и как философский толкователь Священного Писания. Но ни один из этих людей не выделяется как независимый мыслитель с ярко выраженной индивидуальностью, продолжающий в какой-либо важной и авторитетной степени работу великого Маймонида. Большими талмудическими знаниями, которые были необходимым условием для национального признания, эти люди, по-видимому, не обладали; и, с другой стороны, никто из них не чувствовал себя призванным или способным осуществить систематический синтез философии и иудаизма в широком смысле.

Леви бен Герсон (1288-1344) был первым после Маймонида, кого вообще можно сравнить с великим мудрецом Фостата. Он был великим математиком и астрономом; он написал суперкомментарии к аристотелевским комментариям Аверроэса, которые в свое время стали

источником философских знаний для изучающих иврит; он был досконально сведущ в Талмуде, как показывает его комментарий к Пятикнижию; и он является одним из признанных библейских толкователей средневековья. Наконец, в своем философском шедевре "Милхамот Адонаи" ("Войны Господни"), [333] он берется решать в совершенно схоластической манере те проблемы философии и теологии, которые Маймонид либо не рассматривал должным образом, либо решил не к удовлетворению Герсониды. Тот факт, что, несмотря на технический характер и стиль "Милхамоты", Герсонидес добился такой высокой репутации, показывает, с каким уважением современники относились к его учености и критическому мышлению. Все его работы были написаны на иврите, и если он и обладал какими-либо знаниями арабского и латыни, то они были очень ограниченными, слишком ограниченными, чтобы позволить ему использовать важные произведения, написанные на этих языках. [334] Его слава вышла за пределы еврейской мысли, о чем свидетельствует тот факт, что его научный трактат, посвященный обнаруженному им астрономическому инструменту, был переведен на латынь в 1377 году по приказу папы Климента VI, а его суперкомментарии к ранним книгам аристотелевской логики были включены в латинском переводе в латинские издания Аристотеля и Аверроэса 16 века. [335]

Общее отношение Леви бен Герсона к философским исследованиям и их связи с содержанием Священного Писания такое же, какое стало общим достоянием благодаря Маймониду и его предшественникам. Счастье и совершенство человека - вот цель религии и знания. Это совершенство человека, или, что то же самое, совершенство человеческой души, достигается через совершенствование морали и теоретических рассуждений, как станет более ясно, когда мы обсудим природу человеческого интеллекта и его бессмертие. Следовательно, цель Библии — привести человека к совершенству в этих двух элементах - морали и науке. По этой причине Закон состоит из трех частей. Первая - это юридическая часть Закона, содержащая 613 заповедей, обязательных и запрещающих, касающихся веры и практики. Это подготовительная часть ко второму и третьему разделам Пятикнижия, которые соответственно касаются социального и этического поведения, а также науки о существовании. Что касается этики, то устанавливать определенные заповеди и запреты было практически невозможно, потому что достичь совершенства в этом аспекте жизни чрезвычайно трудно. Таким образом, если бы Тора давала определенные предписания для тренировки и контроля нашего гнева, нашей радости, нашего мужества и так далее, результаты были бы очень обескураживающими, поскольку большинство людей постоянно им не подчинялись. И это привело бы к пренебрежению другими заповедями точно так же. Следовательно, принципы социального и этического поведения прививаются косвенно посредством повествований, иллюстрирующих определенные типы характеров в действии и последствия, вытекающие из их поведения. Третий раздел, как было сказано ранее, содержит определенные учения метафизического характера, касающиеся природы существования. Это самое важное из всех, и, следовательно, оно составляет начало Пятикнижия. Рассказ о сотворении мира - это исследование принципов философской физики. [336]

Что касается отношений разума и веры или авторитета, Леви бен Герсон разделяет оптимизм школы Маймонида и философского средневековья в целом, утверждая, что между ними нет никакой оппозиции. Приоритет следует отдавать разуму там, где его требования недвусмысленны, поскольку смысл Священных Писаний не всегда ясен и может быть истолкован. [337] С другой стороны, посвятив целую книгу своего "Милхамоты" подробному исследованию природы человеческого интеллекта и условий его бессмертия, он заранее

обезоруживает всю возможную критику своей позиции с религиозной точки зрения, заявляя, что готов отказаться от своей доктрины, если будет показано, что она расходится с религиозной догмой. Он говорит нам, что развил свои взгляды, потому что верит, что они согласуются со словами Торы. [338] Это очевидное противоречие следует объяснить, проводя различие между абстрактным изложением принципа и его конкретным применением. В целом Леви бен Герсон настолько убежден в прерогативе человека как разумного существа, что не может поверить, что Библия имела целью навязать ему веру в вещи, противоречащие разуму. Следовательно, поскольку Библия подлежит толкованию, требования разума имеют первостепенное значение там, где они не допускают сомнений. С другой стороны, там, где традиционная догма иудаизма ясна и откровенна, человек обязан быть скромным и не претендовать на непогрешимость прямого откровения из-за ограниченных возможностей логического вывода.

Теперь мы должны дать краткий отчет о вопросах, обсуждаемых в "Милхамот Адонаи". И сначала несколько слов о стиле и методе Герсониды. Читая "Милхамот", вспоминаешь Аристотеля, а также Фому Аквинского. В нем нет риторики и лишних слов. Все точно и технично, а словарный запас невелик. Удивительно видеть, как за короткий век или около того иврит стал таким гибким инструментом выражения идей аристотеля. Леви бен Герсон не трудится над выражением своей мысли. Его лингвистический инструмент вполне адекватен и естественным образом поддается манипуляциям автора. Герсонидис, тонкий логик и аналитик, не пользуется риторическими оборотами и фигурами речи. Предмет, по его словам, и так достаточно сложен, не усугубляясь риторическими затемнениями, если только кто-то не намеревается скрыть путаницу своих мыслей под маской изящного письма. [339] Подобно Аристотелю и Фоме Аквинскому, он излагает историю мнений других людей по обсуждаемой теме и со строгой логической точностью перечисляет длинные списки аргументов *за* и *против*. Воздействие на читателя монотонно и утомительно. Аристотель избегает этого тем фактом, что он нащупывает свой путь раньше нас. У него еще не все идеи сформулированы в надлежащем порядке и готовы к реализации. Он в первую очередь исследователь, а не педагог, и краткость и неясность его стиля раздражают честолюбивого читателя и побуждают его разгадать смысл. Не так Фома Аквинский и схоласты в целом. Как указывает термин "схоластический", они разработали свой метод в школах. Они были скорее толкователями того, что было уже готово, чем искателями нового. Следовательно, вопрос формы был важным и определялся целью изложения своих идей настолько ясно, насколько это возможно для студента. Добавьте к этому, что логика Аристотеля и силлогизм были универсальным методом изложения, и монотонность и утомительность станут очевидными. Леви бен Герсон в этом отношении больше похож на Аквината, чем на Аристотеля. И он первый в своем роде в еврейской литературе. Поскольку более широкие взгляды и проблемы уже были общим достоянием, усилия Герсониды были направлены на более детальное обсуждение более технических деталей таких проблем, как человеческий интеллект, пророчество, Провидение, сотворение мира и так далее. По этой причине нам также не потребуется ничего большего, чем дать краткое резюме результатов размышлений Герсонидиса, не вдаваясь в действительно сбивающие с толку аргументы и различия, которые делают книгу такой трудной для читателя.

У нас уже была возможность во Введении (стр. xxxvi) кратко сослаться на теорию интеллекта Аристотеля и различие между пассивным и активным интеллектами в человеке. Идеи арабов также упоминались в нашем изложении Иуды Халеви, Ибн Дауда и Маймонида (стр. 180 и далее, 213 и далее, 282). Гиллель бен Самуил, как мы видели (стр. 317 и далее), был первым среди евреев, кто взялся более подробно обсудить сущность трех видов интеллекта: материального,

приобретенного и активного, как учат мусульманские и христианские схоласты, и посвятил некоторое место вопросу о единстве материального интеллекта. Леви бен Герсон поднимает тот же вопрос о природе материального интеллекта и обсуждает различные взгляды с большей строгостью и детализацией, чем любой из его еврейских предшественников. Его главным источником был Аверроэс. Основные взгляды относительно природы возможного или материального интеллекта в человеке приписывались Александру Афродисийскому, самому важному греческому комментатору Аристотеля (жил около 200 года христианской эры), Фемистию, другому греческому комментатору-аристотелевцу, жившему во времена императора Юлиана, и Аверроэсу, знаменитому арабскому философу и современнику Маймонида. Все эти три автора делали вид, что излагают взгляды Аристотеля на пассивный интеллект, а не выдвигают свои собственные. И Леви бен Джерсон обсуждает их идеи, прежде чем высказать свои собственные.

Идея Александра о пассивном интеллекте в человеке заключается в том, что это просто присущая душе способность воспринимать универсальные формы материальных вещей. Она не имеет собственной субстанциальности и, следовательно, не переживает низших функций души, а именно ощущения и воображения, которые умирают вместе с телом. Этот пассивный интеллект реализуется через Активный Интеллект, который вообще не является частью человека, но отождествляется Александром с Богом. Активный Интеллект, таким образом, является чистой формой и действительностью и позволяет материальному или возможному интеллекту в человеке, первоначально являющемуся простой потенциальностью, приобретать общие идеи и, таким образом, становиться интеллектом с содержанием. Это называется действительным или приобретенным интеллектом, который, хотя поначалу и зависит от данных органов чувств, позже может преуспеть в продолжении своей деятельности без помощи чувственного восприятия. И в той мере, в какой приобретенный интеллект думает о чисто нематериальных идеях и вещах, составляющих содержание божественного интеллекта (Активного Интеллекта), он отождествляется с последним и бессмертен. Причина предположения, что материальный интеллект в человеке - это просто способность, пребывающая в душе, а не независимая субстанция, заключается в том, что, обладая способностью принимать все виды форм, он сам не должен иметь никакой формы. Таким образом, для того, чтобы зрение могло воспринимать все цвета такими, какие они есть, оно само должно быть свободным от цвета. Если бы зрение имело свой собственный цвет, это помешало бы ему воспринимать другие цвета. Применяя этот принцип к интеллекту, мы делаем тот же вывод, что он сам по себе должен быть нейтральным, не отождествляться с какой-либо одной идеей или формой, иначе это окрасило бы все остальное, требующее допуска, и ум не познал бы вещи такими, какие они есть. Итак, способность, которая не имеет собственной формы, но является, так сказать, простым зеркалом всего, что может быть отражено в ней, не может быть субстанцией, а должна быть просто силой, присущей субстанции и подверженной той же участи, что и та, которой она присуща. Это объясняет мотив воззрения Александра и в то же время является критикой доктрины Фемистия.

Этот комментатор придерживается мнения, что пассивный интеллект, о котором говорит Аристотель, - это не просто способность, присущая чему-то другому, но реальная духовная сущность или субстанция, независимая от низших частей души, хотя и связанная с ними в течение жизни тела, и, следовательно, не подвержена зарождению и разрушению, но вечна. В поддержку этой точки зрения можно утверждать, что если бы пассивный интеллект был просто способностью низших частей души, мы должны были бы ожидать, что он ослабевает по мере

того, как человек становится старше и его чувствительность и воображение начинают снижаться; тогда как на самом деле все наоборот. Чем старше человек, тем острее его интеллект. Трудность, однако, остается в том, что если человеческий интеллект является реальной субстанцией, независимой от остальной части души, то почему при своем первом появлении в человеческом существе он чрезвычайно беден по содержанию, практически пуст, и растет по мере развития остального тела и души?

Чтобы устранить эти трудности, Аверроэс в своем комментарии к *De Anima* Аристотеля практически отождествляет (согласно взгляду Леви бен Герсона на Аверроэса) материальный интеллект с Активным интеллектом. Активный Интеллект, согласно ему, не тождествен божественному, как утверждает Александр, и не является частью человека, как думают Фемистий и другие, но является последним из отдельных Разумов после духовного движителя лунной сферы. Это чистая действительность, абсолютно свободная от материи и, следовательно, вечная. Этот Активный Интеллект каким-то таинственным образом становится связанным с человеком, и результатом этой связи является временная фаза, представленная материальным интеллектом. В результате чувственного восприятия образы внешних объектов остаются в воображении, и Активный Интеллект овладевает этими образами, которые потенциально являются универсальными идеями, и своим освещением производит из них актуальные идеи и интеллект, в котором они пребывают, материальный интеллект. Таким образом, материальный интеллект является результатом сочетания Активного Интеллекта с образами памяти, известными как *фантасматы* (*φαντάσματα*), присущими человеческой способности воображения. Пока существует эта связь, материальный интеллект воспринимает умопостигаемые формы как производные от *фантазматики*, и эти формы представлены такими идеями, как "все животные чувствительны", "весь человек разумен", *то есть* идеями, касающимися объектов этого мира. Эта фаза человеческого разума прекращается, когда умирает тело, и остается только Активный Интеллект, содержание которого свободно от материальных форм. Активный Интеллект созерцает самого себя, чистый интеллект. В то же время человек может отождествлять себя с Активным Интеллектом, поскольку он приобретает знания в материальном интеллекте, ибо Активный Интеллект подобен свету, который заставляет глаз видеть. При зрении глаз не просто воспринимает форму внешнего объекта, но косвенно также воспринимает свет, который сделал объект видимым. Точно так же человеческая душа, приобретая знание, скрытое в ее *фантазматах*, в то же время получает проблеск духовного света, который преобразовал *фантазму* в явную идею (ср. выше, стр. 320). Когда душа в человеке совершенствуется, используя все знания этого мира, она отождествляется с Активным Интеллектом, который можно сравнить с интеллектом или душой материального мира.

В этом сочетании взглядов Александра и Фемистия Аверроэсу удастся избежать критических замечаний, высказанных в адрес двух первых. То, что сила материального интеллекта обостряется с возрастом, хотя телесные органы слабеют, подтверждает доктрину Аверроэса в противовес Александру, для которого это просто способность, зависящая от сочетания элементов в человеческом теле. Но он также не подлежит возражению против точки зрения Фемистия, согласно которой реальная независимая сущность едва ли может быть лишена всех форм и быть простым вместилищем. Ибо материальный интеллект, каким он на самом деле является сам по себе, когда не сочетается с человеческим телом, - это не просто вместилище или пустая потенциальность. Это Активный Интеллект, который объединяет в себе все нематериальные формы и мыслит их так, как мыслит сам. Только в своем

индивидуализированном аспекте он становится потенциальным интеллектом, готовым воспринимать все материальные формы.

Но то, что Аверроэс приобретает здесь, он теряет в другом месте. Есть определенные соображения, которые являются фатальными для его доктрины. Отсюда следует, что теоретические исследования, не имеющие практической цели, бесполезны. Но это невозможно. Природа наделила нас способностью и желанием размышлять без привязки к практическим результатам. Удовольствие, которое мы получаем от теоретических занятий, намного больше, чем от практических искусств и профессий. И природа ничего не делает напрасно. Следовательно, теоретические исследования должны иметь какую-то ценность. Но в теории материального интеллекта Аверроэса они не имеют никакой ценности. Ибо все ценности можно разделить на те, которые способствуют жизни тела, и те, которые ведут к конечному счастью человека. Первому явно не служат те теоретические рассуждения, которые не имеют практической цели. Напротив, они препятствуют этому. Глубоко изучающие теоретические науки отказываются от всех телесных удовольствий и часто обходятся без предметов первой необходимости. Но и в теоретических рассуждениях не может быть никакой пользы для достижения окончательного человеческого счастья. Ибо человеческое счастье, согласно Аверроэсу (и он в некотором смысле прав, как мы увидим позже), заключается в единении с Активным Интеллектом. Но этот союз, согласно его теории, происходит как нечто само собой разумеющееся в момент смерти, независимо от того, мудр человек или глуп. Ибо тогда Активный Интеллект усваивает материал.

Еще одно возражение против теории Аверроэса заключается в следующем. Если материальный интеллект по сути своей то же самое, что и Активный Интеллект, то это отдельная, нематериальная субстанция, и, следовательно, она, как и Активный Интеллект, едина. Ибо только то, что имеет материю в качестве своего субстрата, может быть *количественно* дифференцировано. Таким образом, А численно отличается от В, хотя А и В оба являются людьми (*т.е., качественно* одинаковыми), потому что они материальные существа. Формы как таковые могут быть дифференцированы только качественно. Лошадь отличается от осла качественно. Лошадь как таковая и horse как таковой - это одно и то же. Из этого следует, что материальный интеллект, будучи, подобно Активному Интеллекту, нематериальной формой, не может быть умножен численно и, следовательно, является единственным. Но если это так, абсурдам не будет конца. Ибо это означает, что все люди обладают одинаковым интеллектом, следовательно, последний одновременно мудр и невежествен по отношению к одной и той же вещи, поскольку А знает данную вещь, а Б ее не знает. Из этого также следует, что А может использовать чувственный опыт Б и строить на нем свои знания. Все эти выводы абсурдны, и все они следуют из предположения, что материальный интеллект по сути своей то же самое, что Активный Интеллект. Следовательно, позиция Аверроэса несостоятельна.[\[340\]](#)

Затем Герсонид излагает свой собственный взгляд на материальный интеллект, который аналогичен взгляду Александра. Материальный интеллект - это способность, а первичная материя - это конечный объект, которому она присуща. Но есть и другие силы или формы, присущие материи до материального интеллекта. Первичная материя как таковая не наделена интеллектом, иначе все вещи обладали бы человеческим разумом. Первичная материя, когда она достигает стадии развития способности воображения, тогда готова воспринять материальный интеллект. Таким образом, мы можем сказать, что чувствительная душа, частью которой является способность к воображению, является субъектом, которому присущ

материальный интеллект. На критику, направленную против Александра, которая применима и здесь, можно ответить следующим образом. Материальный интеллект зависит только от своего субъекта, чувствительной души, в плане своего существования, а не от способа получения своих знаний. Следовательно, ослабление или усиление субъекта вообще не может повлиять на него напрямую. Между ними существует косвенная связь, и она работает в обратном направлении. Когда чувствительные силы ослаблены и их активность уменьшается, у интеллекта появляется больше возможностей монополизировать единую душу для себя и усилить свою собственную активность, чему другие силы имеют тенденцию препятствовать, поскольку душа едина для всех этих соперничающих сил. Из этого, конечно, следует, что материальный интеллект в человеке не бессмертен. Как способность чувствительной души, он умирает вместе с последней. Какая часть человеческой души наслаждается бессмертием и на каких условиях, мы увидим позже. Но прежде чем мы сделаем это, мы должны попытаться понять природу Активного Интеллекта.[341]

Теперь мы знаем, что функция Активного Интеллекта заключается в актуализации материального интеллекта, *т.е.* Развивать способность последнего извлекать общие идеи из конкретных образов памяти (*phantasmata*) в способности воображения, так что эта способность, изначально лишенная какого-либо содержания, воспринимает произведенные таким образом идеи и, таким образом, конституируется в *актуальный* интеллект. Из этого следует, что Активный Интеллект, который позволяет материальному интеллекту формировать идеи, сам должен обладать идеями, которые он индуцирует в последнем, хотя и не обязательно в той же форме. Таким образом, ремесленник, который придает форму стула куску дерева, должен иметь в своем воображении форму стула, хотя и не того вида, который он представляет в дереве. Теперь, поскольку все идеи, приобретенные материальным интеллектом, представляют собой единую деятельность в том, что касается цели (ибо все это ведет к совершенству личности), деятель, являющийся причиной всего этого, также должен быть одним. Следовательно, существует не так много Активных Интеллектов, каждый из которых отвечает за определенные идеи, но один Интеллект является причиной всех идей, реализованных в материальном интеллекте. Более того, поскольку этот Активный Интеллект дает материальному интеллекту не просто знание отдельных идей, но также понимание их отношений друг к другу, другими словами, систематического единства, соединяющего все идеи в одно целое, из этого следует, что Активный Интеллект обладает знанием идей в их едином аспекте. Другими словами, единство цели, которое очевидно в развитии природы от первичной материи через формы элементов, душу растения, душу животного и вплоть до человеческого разума, где низшее существует ради высшего, должно находиться как единая концепция в Активном Интеллекте.

Ибо Активный Интеллект выполняет и другую функцию, помимо развития рациональных способностей человека. Мы можем прийти к этому пониманию путем рассмотрения, предпринятого с другой точки зрения. Если мы рассмотрим чудесное и таинственное развитие семени, которое является всего лишь частичкой материи, целенаправленным образом, проходящим через различные стадии и производящим высокосложный организм с психическими способностями, мы должны прийти к выводу, как это делает Аристотель, что в этом развитии действует интеллект. Поскольку вся подлунная природа демонстрирует единство цели, этот интеллект должен быть единым. И поскольку он не может быть похож ни на один из своих продуктов, он должен быть вечным и не подверженным зарождению и распаду. Но это те атрибуты, которые на основаниях, взятых из рассмотрения интеллектуальной деятельности человека, мы приписали Активному Интеллекту. Следовательно, это *is* Активный Интеллект. И

таким образом мы показали, что у него есть две функции. Первый - наделить подлунную природу разумом и целью, видимыми в ее процессах и эволюции; другой - дать возможность рациональной силе в человеке подняться от *tabula rasa* к реальному интеллекту с содержанием. Из обоих этих действий очевидно, что Активный Интеллект обладает знанием о подлунном творении как систематическом единстве.

Эта концепция активного интеллекта, говорит Леви бен Герсон, также разрешит все трудности, с которыми сталкиваются другие философы относительно возможности знания и природы определения. Проблемы вкратце таковы. Знание касается постоянного и универсального. Не может быть настоящего знания о частном, поскольку частное никогда не бывает одним и тем же, оно постоянно меняется и в конце концов исчезает совсем. С другой стороны, универсальное не имеет реального существования вне разума, ибо объективно реальное - это конкретная вещь. Единственный реально существующий человек - это А, или В, или С; человек в целом, человек, который не является конкретным индивидуальным человеком, не имеет объективного внеразумного существования. Вот дилемма. Единственное, что мы действительно можем знать, - это то, что нереально, а единственная реальная вещь - это то, чего мы не можем знать. Платоники разрешают эту трудность, смело заявляя, что универсальные идеи или формы являются реальными сущностями и моделями чувственных вещей. Это абсурдно. Решение Аристотеля в области метафизики также неудовлетворительно. Однако наша концепция активного Интеллекта позволяет нам удовлетворительно решить эту проблему. Объект познания - это не конкретная вещь, которая постоянно меняется, и тем более не логическая абстракция, которая существует только в уме. Это реальное единство подлунной природы, существующее в Активном Интеллекте.

Проблема определения тесно связана с проблемой знания. Определение обозначает сущность каждого индивидуума данного вида. Поскольку все особи данного вида имеют одно и то же определение и, следовательно, одну и ту же сущность, все они едины. Ибо то, чего нет в определении, нереально. Наш ответ заключается в том, что это определение представляет тот единый аспект подлунных индивидуумов, который присутствует в Активном Интеллекте. Этот аспект также в определенном смысле присутствует в каждом отдельном объекте природы, но не таким образом, как в Активном Интеллекте.[\[342\]](#)

Теперь мы готовы рассмотреть вопрос о бессмертии человека. Материальный интеллект как способность к приобретению знаний не бессмертен. Будучи присущей чувствительной душе и зависящей в приобретении знаний от образов памяти (*phantasmata*), которые появляются в воображении, способность приобретать знания прекращается с прекращением чувств и воображения. Но уже приобретенное знание, которое, как мы показали выше, идентично представлениям о подлунной природе в Активном Интеллекте, неразруσιμο. Ибо эти концепции абсолютно нематериальны; в некотором смысле они действительно являются Активным Интеллектом, и разрушению подлежит только материал. Сумма приобретенных нематериальных идей составляет *приобретенный* или *действительный интеллект*, и это бессмертная часть человека.

Дальше этого человек пойти не может. Принятую некоторыми идею о том, что человеческий интеллект может полностью отождествиться с Активным Интеллектом, Леви бен Джерсон отвергает. Чтобы достичь этого, говорит он, было бы необходимо обладать полным и совершенным знанием всей природы, а также полностью унифицированным и полностью

нематериальным знанием, таким же, каким оно является в Активном Интеллекте. Это явно невозможно. Но это правда, что счастье человека после смерти зависит от объема и совершенства его знаний. Ибо даже в этой жизни удовольствие, которое мы получаем от интеллектуального созерцания, тем больше, чем ближе нам удастся полностью сконцентрировать свой ум на предмете изучения. Теперь, после смерти, не будет никаких тревожащих факторов, которые обеспечиваются в этом мире чувствительными и эмоциональными силами. Конечно, этот недостаток также будет препятствовать приобретению новых знаний, как было сказано ранее, но приобретенное количество будет во власти души сразу и постоянно. Чем больше знаний человеку удастся приобрести в течение жизни, тем больше он будет походить на Активный Интеллект и тем больше будет его счастье.[\[343\]](#)

Следующая тема, которую поднимает Леви бен Джерсон, - это прогнозирование. Есть три способа, с помощью которых определенные люди узнают будущее: *сны, гадание и пророчество*. Что мы хотим сделать, так это определить тип будущих событий, которые могут быть, таким образом, известны заранее, фактор, который производит в нас эту силу, и влияние, которое это явление оказывает на природу событий в целом, и особенно на вопрос о случайности и свободной воле.

То, что существует такое знание будущих событий, является фактом, а не теорией. Опыт свидетельствует о том, что есть определенные люди, которые способны предсказывать будущее не случайно или по случайному совпадению, а как обычное явление. Они называются прорицателями, или гадалками. Эта сила еще лучше подтверждается в пророчествах, которые никто не отрицает. Мы также можем привести множество примеров снов, в которых человек видит будущее событие со всеми его подробностями, и мечта становится явью. Все эти случаи слишком обычны, чтобы приписывать их случайности. Итак, что это показывает относительно природы предсказанных таким образом событий? Ясно, что это указывает на то, что они не могут быть случайными событиями, поскольку то, что случайно, невозможно предвидеть. Единственный вывод, который тогда можно сделать, состоит в том, что эти события определяются порядком природы. Но способность человека предсказывать будущее имеет и другое значение, а именно: то, что таким образом известно человеку, сначала становится известным высшему интеллекту, который сообщает это нам.

Первое из этих двух следствий приводит нас к трудностям. Ибо, если мы исследуем данные прогнозирования, будь то сновидения, гадания или пророчества, мы обнаружим, что они касаются почти исключительно таких конкретных человеческих событий, которые можно было бы отнести к категории случайного, а не необходимого. Гадалки регулярно рассказывают людям о том, какие у них будут дети, что они будут делать и так далее. В пророчестве аналогичным образом было сказано Сарре, что у нее родится сын (Быт. 18, 10). У нас также есть примеры предсказания исхода битвы, объявления о грядущем дожде — событиях, обусловленных определенными причинами, — а также предсказания событий, которые являются результатом свободного выбора или чистой случайности, например, когда Самуил говорит Елисею, что он встретит на пути трех человек, которые дадут ему две буханки хлеба, которые он примет; или когда пророк в Самарии говорит пророку в Вефиле, что он будет убит львом. Вопрос теперь в том, что если эти случайные явления могут быть известны заранее, они не являются случайными; а если это не так, то их нет вообще. Ибо однородные события в природе, безусловно, не являются случайными. Если тогда те события, которые обычно

классифицируются как случайные и добровольные, таковыми не являются, то вообще не существует такой вещи, как случайность и свободная воля, что невозможно.

Наш ответ заключается в том, что на самом деле те случайные события, которые мы называем удачей или невезением, действительно часто происходят с определенными людьми, которых мы называем счастливыми или невезучими, что показывает, что они не являются результатом чистой случайности, и что существует какой-то порядок, определяющий их. Более того, мы знаем, что чем выше по шкале бытия находится вещь, тем больше природа заботится о ее охране. Следовательно, поскольку человек является высшим существом здесь, внизу, само собой разумеется, что небесные тела управляют его существованием и его судьбой. Итак, наука астрология, со всеми ее ошибками из-за несовершенства наших знаний, говорит очень много истинного. Это, однако, не уничтожает свободу и случайность. Ибо гороскоп отражает только одну сторону вопроса. Человек также был наделен разумом и целеустремленностью, которые позволяли ему, когда бы он ни захотел, противодействовать порядку небесных тел. В основном небесные тела своим положением и движением и вытекающим из этого преобладанием определенных элементарных качеств в подлунном мире над другими влияют на темперамент человека таким образом, что это способствует его благополучию. Общественный строй с его дифференциацией труда и занятий удивительно хорошо разработан — лучше, чем система платоновской республики, — положениями и движениями небесных тел. Если бы не это, все люди выбирали бы более почетные профессии, некому было бы выполнять черную работу, и общество было бы невозможно. В то же время жесткой системе присущи определенные побочные пороки, которые могут привести к уничтожению определенных индивидов. Чтобы противодействовать этим непреднамеренным недостаткам, Бог наделил человека разумом и возможностью выбора, позволяющими ему избегать опасностей, угрожающих ему в мире природы.

Таким образом, решение нашей проблемы таково. Эти человеческие события имеют двоякий аспект. Они определены постольку, поскольку следуют из порядка расположения небесных тел; и постольку они могут быть предсказаны. Они неопределенны в той мере, в какой являются результатом индивидуального выбора, и в той мере, в какой они не могут быть известны заранее. В неживой природе также происходят чисто случайные события, не имеющие никакого отношения к судьбе человека. Это невозможно предсказать.^[344]

Мы говорили выше, что должен существовать интеллект, который знает эти случайные события, предсказанные в снах, гаданиях и пророчествах, и передает знание о них этим людям. Это не может быть ничем иным, как Активным Интеллектом, природу которого мы обсуждали выше. Ибо Активный Интеллект знает порядок подлунных вещей и дает нам знание о них в идеях материального интеллекта. Более того, он является действующим лицом, производящим их с помощью небесных тел. Следовательно, небесные тела также являются его инструментом в упорядочивании тех случайных событий, которые предсказываются в снах и пророческих видениях.

Цель этой информации - защитить человека от зла, уготованного ему порядком небесных тел, или для того, чтобы он мог воспользоваться припасенным для него благом, если он знает об этом.

Существует определенная разница между пророчеством, с одной стороны, и гаданием и сновидениями, с другой. Пророчество исходит от Активного Интеллекта, непосредственно

воздействующего на материальный интеллект. Следовательно, пророками могут быть только разумные люди. Предсказания и сновидения исходят от Активного Интеллекта косвенно. Они вызваны небесными телами и действуют на воображение. Воображение легче отделить от других частей души у молодых людей и простаков. Поэтому мы находим среди них примеры сновидений и гаданий.[345]

Обсуждая проблему познания Бога, Герсонид напрямую спорит с Маймонидом. Читатель, вероятно, помнит, что вопрос касается знания частностей. Некоторые философы заходят так далеко, что отказывают Богу в каком-либо знании вещей, кроме его собственной сущности; ибо познаваемое в некотором смысле отождествляется с познающим, и приносить множественность идей в знание Бога означало бы поставить под угрозу его единство. Другие, однако, не разделяли этого крайнего мнения и признавали, что Бог знает о вещах, отличных от него самого, но утверждали, что Богне может знать подробностей по разным причинам. Частное воспринимается чувствами, материальной способностью, тогда как Бог нематериален. Подробности бесконечны и не могут быть измерены или охвачены, тогда как знание - это своего рода измерение или охват. Подробности не всегда существуют и могут изменяться. Следовательно, знание Бога было бы подвержено изменению и исчезновению, что невозможно. Если Бог знает подробности, как получается, что в судьбах отдельных людей часто происходит нарушение права и справедливости? Это означало бы, что Бог проявляет либо неспособность, либо безразличие, и то, и другое невозможно.

Маймонид настаивает на знании Богом всего, что он является творцом, включая детали. И он отвечает на аргументы философов, говоря, что их возражения справедливы только в том случае, если мы предположим, что знание Бога подобно нашему, а поскольку у нас невозможно познать материальное иначе, как через материальный орган, это невозможно в Боге. Поскольку мы не можем постичь бесконечное; поскольку мы не можем познать несуществующее или изменяющееся без изменения наших знаний, Бог не может этого сделать. Но предполагать это неправильно. Знание Бога идентично его сущности, которая, как настаивают те же философы, непохожа ни на что другое и непознаваема. Несомненно, из этого следует, что его знание также не имеет ни малейшего сходства с нашим знанием, и только название является тем, что у них общего. Следовательно, все возражения философов отпадают одним махом. *Мы* не можем в одном акте познания охватить множество вещей, различающихся по видам; Бог может, потому что его знание едино. *Мы* не можем знать несуществующего, ибо наше знание зависит от известного. Бог может. *Мы* не можем познать бесконечное, ибо бесконечное невозможно объять; Бог может. *Мы* не можем знать исход будущего события, если это событие не является необходимым и предопределенным. Если событие случайно и неопределенно, у нас может быть только мнение относительно него, которое может быть истинным, а может и не быть; мы неуверенны и можем ошибаться. Бог может знать исход случайного события, и все же это событие не определено и может произойти так или иначе. Наше знание о данной вещи меняется по мере того, как изменяется сама вещь, ибо, если бы наше знание оставалось неизменным, в то время как объект меняется, это было бы не знание, а ошибка. В Боге эти два понятия совместимы. Он заранее знает, как изменится данная вещь, и его знание никогда не меняется, даже если то, что в какой-то момент было потенциальным и неявным, позже становится актуальным и явным.

В этот момент Герсонидис выступает в защиту человеческой логики и здравомыслия. Он обвиняет Маймонида в том, что он не совсем честен с самим собой. Маймонид, как он намекает,

выбрал эту позицию не по собственной воле — позицию, совершенно несостоятельную с научной точки зрения, — его вынудили к этому теологические требования.^[346] Он чувствовал, что должен подтвердить, честными или нечестными средствами, знание Богом подробностей. Итак, Герсонид продолжает опровергать позицию Маймонида, доводя ее до абсурда.

Что имеет в виду Маймонид, говоря, что Бог знает контингент? Если он имеет в виду, что Бог знает, что случайное может как случайное произойти иначе, чем так, как он знает, что это произойдет, мы называем это в нас не знанием, а мнением. Если он имеет в виду, что Бог знает, что это произойдет определенным образом, и все же может оказаться, что на самом деле произойдет обратное, то в нашем случае мы называем это ошибкой, а не знанием. И если он имеет в виду, что Бог просто знает, что это может произойти тем или иным образом, не зная определенно, что именно произойдет, тогда мы называем это в нашем опыте неуверенностью и недоумением, а не знанием. Настаивать на том, что все это находится в знании Бога, потому что, на самом деле, знание Бога не похоже на наше знание, равносильно утверждению, что то, что, по нашему мнению, является неопределенностью, ошибкой, находится в знании Бога — решение, далекое от дополнения к знанию Бога.

Кроме того, весь принцип Маймонида о том, что между атрибутами Бога и нашими нет никакого сходства, что термины "мудрый", "справедливый" и так далее являются чистыми омонимами, в корне неверен. Мы приписываем знание Богу, потому что в нашем собственном случае мы знаем, что интеллект совершенствуется знанием. И поскольку мы пришли к выводу на других основаниях, что Бог - совершенный интеллект, мы говорим, что он должен обладать знанием. Теперь, если это знание, которое мы приписываем Богу, не имеет никакого сходства с тем, что мы понимаем под знанием в нашем собственном случае, почва уходит у нас из-под ног. С таким же успехом мы могли бы утверждать, что человек рационален, потому что твердое - это непрерывное. Если слово "знание" означает в Боге нечто совершенно отличное от того, что оно означает в нас, откуда мы знаем, что его можно найти в Боге? Если мы абсолютно понятия не имеем, что означает этот термин применительно к Богу, то какая у нас причина предпочитать знание как божественный атрибут его противоположности или негативу? Если знание не означает знания, то невежество не означает невежества, и совершенно все равно, приписываем ли мы Богу то или иное.

Истина в том, что атрибуты, которые мы приписываем Богу, действительно имеют сходство с теми же атрибутами в нас самих; только они первичны в Боге, вторичны в нас самих, т.е. Они существуют в Боге более совершенным образом, чем в нас. Следовательно, абсурдно говорить, что то, что было бы в нас ошибкой или неуверенностью, находится в знании Бога. Наша проблема должна быть решена более откровенно и по-другому. Есть аргументы в пользу того, что Бог знает подробности (Маймонид приводит некоторые), и есть аргументы философов против этого тезиса. Истина должна быть между ними двумя, что Бог знает их с одной стороны и не знает их с другой. Показав выше, что человеческие события частично упорядочены и определяются небесными телами, а частично неопределенны и зависят от индивидуального выбора, теперь мы можем использовать это различие для решения нашей проблемы. Бог знает подробности в той мере, в какой они упорядочены, он не знает их в той мере, в какой они случайны. Он знает, что они случайны, и отсюда следует, что он не знает, какая из двух возможностей произойдет, иначе они не были бы случайными. Это не является недостатком в природе Бога, ибо знать вещь такой, какая она есть, не является несовершенством. В общем, Бог знает частности не как частности, а как предписано универсальными законами природы.

Он знает вселенский порядок, и он знает частности в той мере, в какой они объединены во вселенский порядок.

Эта теория отвечает всем возражениям, более того, она согласуется со взглядами Библии. Это единственная теория, с помощью которой мы можем согласовать очевидные противоречия в Священных Писаниях. Таким образом, с одной стороны, нам говорят, что Бог посылает Пророков и повелевает людям делать и воздерживаться. Это подразумевает, что у человека есть свобода выбора, и что контингент является реальной категорией. С другой стороны, мы обнаруживаем, что Бог предсказывает наступление будущих событий, касающихся человеческой судьбы, что означает решимость. И все же мы снова обнаруживаем, что Бог раскаивается, и что он не раскаивается. Все эти кажущиеся противоречия могут быть согласованы с помощью нашей теории. Бог предсказывает наступление событий в той мере, в какой они определены универсальным порядком природы. Но свобода человека может успешно противодействовать этому порядку, и предсказанные события могут не произойти. Это обозначается выражением, что Бог раскаивается.^[347]

Решение Леви бен Герсона, что бы мы ни думали о его научной или философской ценности, безусловно, очень смелое, поскольку теологическое, мы могли бы почти сказать, что это богословское чудовище. Это практически лишает Бога определенного знания о результате данного события, поскольку этот результат является случайным. Герсонид не откажется от случайности, поскольку это уничтожило бы свободу. Поэтому он принимает свободу воли с ее последствиями, рискуя ограничить знание Бога событиями, которые определяются законами природы. Маймонид был менее последователен, но обладал более истинным теологическим смыслом, а именно, он придерживался обеих сторон дилеммы. Бог всеведущ, а человек свободен. Он отказался от решения, ища прибежища в таинственности знания Бога. Таково истинное религиозное отношение.

Вопрос о Провидении тесно связан с вопросом о Божьем знании. Ибо ясно, что человек не может предусмотреть то, о чем он не знает. Взгляд Герсониды на эту проблему очень схож с взглядом Маймонида, и, как и он, он видит в дискуссиях между Иовом и его друзьями репрезентативные мнения философов по этой важной проблеме.

Он говорит, что существуют три точки зрения относительно природы Провидения. Одна из них заключается в том, что Божье провидение распространяется только на виды, а не на отдельных людей. Второе мнение заключается в том, что Бог обеспечивает каждого представителя рода человеческого. Третья точка зрения заключается в том, что некоторые люди обеспечены особым образом, но не все. Иов придерживался первой точки зрения, которая принадлежит Аристотелю. Аргументы в пользу этого мнения заключаются в том, что Бог не знает подробностей, следовательно, не может предусмотреть их. Кроме того, было бы больше справедливости в распределении благ и зла в мире, если бы Бог заботился о каждом человеке. С другой стороны, человек слишком незначителен для особой заботы Бога.

Вторая точка зрения принадлежит большинству наших людей. Они утверждают, что, поскольку Бог является автором всего, он, несомненно, обеспечивает их. И на самом деле опыт показывает это; иначе было бы гораздо больше насилия и кровопролития, чем есть. Злые на самом деле наказываются, а добрые вознаграждаются. Этот класс делится на две части. Некоторые думают, что, хотя Бог обеспечивает всех людей, не все, что происходит с человеком, происходит благодаря Богу; есть и другие причины. Другие думают, что каждое происходящее

происходит благодаря Богу. Этот второй класс можно снова разделить в зависимости от способа, которым они объясняют те факты из опыта, которые, по-видимому, противоречат их точке зрения. Утверждая, что в каждом происшествии виноват Бог, они должны объяснить очевидное отклонение от справедливости в процветании нечестивых и невзгодах праведных. Одна сторона объясняет этот феномен тем, что процветание и невзгоды в этих случаях только кажутся, а не реальны; что на самом деле они противоположны тому, чем кажутся, или, по крайней мере, ведут к противоположному. Вторая сторона отвечает на возражение на том основании, что те, кого мы считаем хорошими, на самом деле могут таковыми не быть, и точно так же те, кого мы считаем плохими, на самом деле не могут быть плохими. Ибо судить о характере человека можно не только по его поступкам, но и по его поступкам, связанным с его темпераментом и предрасположенностью, которые известны одному Богу. Элифаз Феманит принадлежал к тем, кто думает, что не все происходящее заслуга Бога; что глупость ответственна за несчастье человека. Вилдад Шухит верил, что все сущее исходит от Бога, но не все, что кажется добром и злом, на самом деле таково. Зофар, нааматитянин, считал, что мы не всегда правильно судим о характере; этот темперамент и предрасположенность необходимо принимать во внимание.

Из этих различных мнений первое, Аристотелевское, не может быть истинным. Сны, гадания и особенно пророчества категорически противоречат ему. Все это дается человеку для его защиты (ср. выше, стр. 342). Второе мнение, а именно, что Божье провидение распространяется на каждого человека, также опровергается разумом, опытом и Библией. Мы уже доказали (стр. 345), что знание Бога не распространяется на частности как таковые. Он знает все только так, как предписано небесными телами; и в то же время знает, что это может не произойти из-за свободной воли человека. Итак, если Бог наказывает и вознаграждает каждого человека в соответствии с его делами, то обязательно следует одно из двух. Либо он вознаграждает и наказывает в соответствии с теми поступками, которые индивид намерен совершать по приказу небесных тел, либо в соответствии с поступками, которые индивид действительно совершает. В первом случае часто имела бы место несправедливость, поскольку человек, возможно, действовал не так, как указывал порядок небесных тел, поскольку он волен поступать так, как ему заблагорассудится. Второй случай невозможен, поскольку это означало бы, что Бог знает частности как частности — тезис, который мы уже опровергли. Кроме того, зло не исходит непосредственно от Бога, поскольку он является чистой формой, а зло исходит только из материи. Следовательно, нельзя сказать, что он наказывает злодея за его грех.

Опыт также свидетельствует против этой точки зрения, ибо мы видим, как праведные страдают, а нечестивые процветают. То, как Элифаз, Вилдад и Софар хотят защитить Божью справедливость, не выдерживает критики. Собственная глупость человека, возможно, станет причиной того, что некоторые беды постигнут праведников, а некоторые блага постигнут нечестивых. Но это не объясняет неспособности доброго человека получить заслуженную награду, а нечестивого - заслуженное наказание. Праведный человек часто сталкивается с неприятностями всю свою жизнь, независимо от того, насколько тщательно он старается их избегать, и, соответственно, то же самое верно и для нечестивого: он преуспевает, несмотря на отсутствие осторожности и здравого смысла. Избежать этих возражений, как это делает Элифаз, говоря, что если нечестивый человек сам не будет наказан, то будут наказаны его дети, - значит попасть из огня да в полымя. Ибо это не просто либо не наказывать того, кто этого заслуживает, либо наказывать за него другого невинного человека. Защита Софара ничуть не лучше. Ибо один и тот же человек, с одним и тем же темпераментом и предрасположенностью,

часто страдает больше, когда он склонен творить добро, и преуспевает, когда он не так щепетилен. Билдад не более успешен, чем два других. Зло, постигающее праведных, часто реально и надолго. Но Библия также не заставляет нас верить, что Бог заботится обо всех людях. Это особенно верно в отношении наказания, как можно понять из таких выражений, как "Я скрою от них лицо мое, и они будут отданы на съедение" (Втор. 31, 17) или "Как ты забыл закон Бога твоего, так и я сам забуду детей твоих" (Осия 4, 6). Эти выражения указывают на то, что Бог не наказывает людей напрямую, но что он оставляет их на произвол судьбы, которая уготована им порядком небесных тел. Правда, в Священном Писании есть и другие отрывки, говорящие о прямом наказании, но их можно интерпретировать так, чтобы они не противоречили нашим выводам.

Убедившись, что ни одна из двух крайних точек зрения не верна, остается избрать средний путь, а именно, что некоторые люди обеспечены специально, а другие нет. Чем ближе человек к Активному Интеллекту, тем больше он получает божественного провидения и заботы. Те люди, которые не совершенствуют свои способности, которыми они обладают как представители вида, обеспечены только как представители вида. Вопрос можно сформулировать и по-другому. Бог знает все идеи. Человек потенциально способен воспринимать их определенным образом. Бог, который актуален, ведет человека от его потенциальности к действительности. Когда потенциальные возможности человека таким образом реализуются, он становится подобным Богу, потому что, когда идеи реализуются, действующий и то, на что воздействуют, являются одним целым. Следовательно, в это время человек наслаждается божественным провидением. Способ, которым Бог заботится о таких людях, заключается в том, чтобы дать им знание через сон, гадание, пророчество, интуицию или каким-либо другим бессознательным способом со стороны человека, и это знание защищает его от вреда. Эта точка зрения не противоречит истине о том, что Бог не знает подробностей как таковых. Ибо провидение распространяется не на отдельного человека как такового как сознательный акт Бога. Индивидуализация обусловлена получателем, а не распределителем. Кто-то может возразить, что, в конце концов, поскольку возможно, что плохие люди могут иметь блага в соответствии с порядком небесных тел, а хорошие люди могут терпеть несчастья в соответствии с таким порядком, когда их привязанность к Богу несколько ослабевает, в Боге есть *несправедливость*, если он мог устроить небесные сферы по-другому и не сделал этого, или *неспособность*, если он не смог. Краткий ответ заключается в том, что порядок сфер приносит много пользы в поддержании существования вещей. И если какое-то небольшое зло приходит также случайно, это не осуждает весь порядок. На самом деле зло исходит от тех самых сил, которые являются авторами добра. Принятая здесь точка зрения на провидение совпадает с точкой зрения Элиу, сына Варахила, Бузитянина из книги Иова (гл. 32), и она также согласуется с мнением Маймонида в "Руководстве для сбивших с толку" (ср. выше, стр. 292).^[348]

Вместо того, чтобы поместить свою космологию в начало своей системы и исходить из нее в качестве основы для других частей своей работы, психологии и этики, Леви бен Герсон, чья "Милхамот Хашем" является не столько систематической работой, сколько совокупностью дискуссий, повернул процесс вспять. Он начинает, как мы видели, с чисто психологического анализа природы человеческого разума и его отношения к Активному Интеллекту. Он продолжает это обсуждение трактовкой прогнозирования как проявления некоторых эффектов Активного Интеллекта на разум и воображение человека. За этим снова следует обсуждение Божьего знания и провидения. И только после того, как все эти психологические (и частично этические) вопросы будут решены, Леви бен Герсон берется изложить нам свои взгляды на

устройство вселенной, природу и атрибуты Бога. В этом обсуждении он пользуется случаем, чтобы выразить свое недовольство доказательствами Аристотеля о существовании сферических движителей и неподвижного движителя, или Бога, как неадекватных для того, чтобы нести структуру, которую он призван на них возвести. Следует помнить, что новаторство Авраама Ибн Дауда и Маймонида в том, чтобы сделать еврейскую философию более строго аристотелевской, чем она была раньше, состояло в значительной степени именно в этом введении аристотелевского доказательства существования Бога, выведенного из движения небесных тел. Доказательства Леви бен Герсона скорее телеологичны, чем механичны. Аристотель сказал, что движущееся тело должно иметь движитель вне себя, который, если это снова тело, сам находится в движении и, в свою очередь, должен иметь движитель. И поскольку этот процесс не может продолжаться *до бесконечности*, в конце серии должен быть неподвижный движитель. Будучи неподвижным, этот движитель не может быть телом; а поскольку он производит движение вечно, он не может быть силой, пребывающей в теле, физической или материальной силой, ибо никакая такая сила не может быть бесконечной. Герсонид не удовлетворен этим доказательством. Он утверждает, что в том, что касается движения небесных тел, нет причин, по которым физическая сила не могла бы продолжать перемещать их вечно. Причина, по которой движения, вызванные конечными силами в нашем мире, прекращаются, заключается в том, что перемещаемый предмет подвержен изменениям, которые изменяют его отношение к движителю; и, во-вторых, потому, что сила стремится переместить объект вопреки его собственной тенденции, вопреки силе тяжести. В случае с небесными телами ни одно из этих условий не присутствует. Отношение движителя к перемещаемому всегда одно и то же, поскольку небесные тела не подвержены изменениям; и поскольку они не состоят из четырех земных элементов, им не присуща тенденция двигаться в каком-либо направлении, следовательно, они не оказывают сопротивления силе, оказываемой на них движителем. Следовательно, вполне возможно, что конечная мощность может вызывать вечное движение. Точно так же неподвижный движитель, конечно, не может быть телом, но это может быть физическая сила, подобная душе, которая, приводя в движение тело, сама не приводится в движение этим движением. Следовательно, доказательств Аристотеля недостаточно для того, чтобы прийти к убеждению, что движители сфер и сам Бог являются отдельными Разумными Существами.^[349]

Соответственно, Герсонидес придерживается другого метода. Он утверждает, что если система вещей и событий демонстрирует совершенство не здесь и не там и через редкие промежутки времени, а регулярно, то оправдан вывод о том, что существует разумный агент, у которого была определенная цель и замысел при создании системы. Подземный мир является такой системой. Следовательно, его создателем является разумный агент. Этим агентом может быть отдельный и нематериальный разум или материальная сила, подобная душе. Затем он показывает, что это не может быть материальная сила, поскольку она должна была бы находиться в сперме животного, которая демонстрирует такое замечательное и целенаправленное развитие, или в родительском животном, от которого произошла сперма, что, по его мнению, невозможно. Таким образом, остается, что причиной телеологической жизни подлунного мира является нематериальная сила, отдельный интеллект. Этот интеллект, утверждает он далее, воздействует на материю и наделяет ее формами, единственной посреднической силой является естественное тепло, которое содержится в семени и сперме растений и животных. Более того, он осознает порядок того, что он производит. Это Активный Интеллект, о котором мы говорили выше (стр. 337). Формы земных вещей исходят непосредственно от него, тепло, находящееся в

семени, исходит от движений сфер. Это показывает, что постоянные движения небесных тел также являются разумными движениями, поскольку они стремятся к совершенству в земном мире и никогда не останавливаются, что имело бы место, если бы движения были "естественными", как у элементов, или вызванными вопреки их природе, как у камня, движущегося вверх. Таким образом, мы вправе утверждать, что небесные тела наделены интеллектом и не имеют материальной души. Следовательно, их движители - чистые Разумы, и их столько же, сколько сфер, *то есть*, сорок восемь, или пятьдесят восемь, или шестьдесят четыре, в зависимости от чьего-либо мнения по астрономическому вопросу о количестве сфер.

Теперь, поскольку Активный Интеллект знает порядок подлунного существования в его единстве, а движители соответствующих сфер знают порядок своих воздействий через движения небесных тел, из этого следует, что, поскольку все вещи на небесахверху и на земле внизу связаны в единую систему, существует высший агент, который является абсолютной причиной всего сущего и обладает знанием всего сущего как единой системы.[350]

Божественные атрибуты выводятся нами из его действий, и, следовательно, они не являются чистыми омонимами (ср., стр. 240). Бог обладает знанием о полном порядке подлунных вещей, из которых несколько движителей имеют лишь часть. Он *знает* это как *единое*, и знает это вечно, без изменений. Его *радость* и *веселье* находятся за пределами понимания, ибо наша радость также очень велика в понимании. У него также есть совершенная *Жизнь*, ибо понимание - это жизнь. Он - самая реальная *Субстанция* и *Существующая*, и он *Един*. Бог также является самым реальным *Действующим Лицом*, поскольку заставляет других участников выполнять их работу и создает полное и совершенное целое из их частей. Его также правильно называть *Отдающим*, *Благодетельным*, *Милосердным*, *Сильным*, *Могучим*, *Честным*, *Справедливым*, *Вечным*, *Постоянным*. Однако все эти атрибуты не означают множественности.[351]

От Бога мы теперь снова переходим к его творению и рассматриваем проблему, которая доставила Маймониду столько хлопот, а именно вопрос о происхождении мира. Следует помнить, что Маймонид, неудовлетворенный доказательствами существования Бога, выдвинутыми мутакаллимуном, чтобы иметь прочную основу для центральной идеи религии, предварительно принял аристотелевское представление о вечности движения и мира. Но как только Маймонид приводит свое доказательство существования, единства и бестелесности Бога, он возвращается к нападкам на аристотелевскую точку зрения и указывает, что проблема неразрешима строго научным образом; что сам Аристотель никогда не предполагал, что его аргументы в пользу вечности будут рассматриваться как философски доказанные, и что все они основаны на фатальной ошибке, что, поскольку определенные законы действуют в отношении явлений мира, когда он существует, эти же законы должны были управлять созданием самого мира в момент его возникновения. Кроме того, предположение о вечности мира с вытекающей из него необходимостью и неизменяемостью его явлений подрывает фундамент любой религии, делает чудеса невозможными и низводит мир до уровня машины. Герсонид в целом согласен с Маймонидом. Он признает, что аргументы Аристотеля являются лучшими из когда-либо выдвинутых в данной проблеме, но они неубедительны. Он также согласен с Маймонидом в его общей критике метода Аристотеля, лишь видоизменяя и ограничивая его общность и всеобъемлющий характер. Однако при всем этом он считает необходимым заново рассмотреть весь вопрос и рассматривает его в своей характерной манере, подробно и строго, и в конце концов приходит к выводу, отличному от вывода Маймонида, а именно, что мир, конечно,

возник во времени, но что он возник не *из ничего* в абсолютном смысле слова *nihil*, а развился из вечной бесформенной материи, которую Бог наделил формой. Это так называемая платоническая точка зрения.

Мы не можем вдаваться во все его подробности, которые носят технический характер и крайне утомительны, но мы должны дать общее представление о его методе расследования этой важной темы.

Проблема происхождения мира, по его словам, очень сложна. Во-первых, потому что для того, чтобы узнать из природы существующих вещей, были ли они созданы из состояния небытия или нет, мы должны знать сущность существующих вещей, а это непросто. Во-вторых, мы должны знать природу Бога, чтобы определить, мог ли он сначала существовать без мира, а затем сотворил его, или же он должен был иметь мир с собой от вечности. Факт большого расхождения во мнениях по этому вопросу среди мыслителей и свидетельство Маймонида о том, что у самого Аристотеля не было веских доказательств в этом вопросе, являются дополнительными указаниями на огромную сложность предмета.

Некоторые думают, что мир создавался и разрушался бесконечное количество раз. Другие говорят, что он был создан однажды. Из них одни утверждают, что оно было сделано из чего-то (Платон); другие, что оно было сделано из абсолютного ничего (Филопон, Мутакаллимун, Маймонид и многие наши еврейские писатели). С другой стороны, некоторые, а именно Аристотель и его последователи, считают мир вечным. У всех них есть свои защитники, и нет необходимости опровергать других, поскольку Аристотель уже сделал это. Его аргументы на данный момент являются лучшими и заслуживают изучения. Фундаментальная ошибочность всех его доказательств состоит в том, что он исходит из законов зарождения и распада в отдельных частях света и переходит к законам этих процессов в мире в целом. Может показаться, что это та же критика, которую выдвигает Маймонид, но на самом деле это не совсем то же самое, утверждение Маймонида более общее и огульное. Маймонид говорит, что происхождение мира в целом ни в каком отношении не обязательно должно быть похоже на процессы, происходящие внутри его частей; тогда как Герсонид основывает свой аргумент на наблюдаемом в мире различии между целым и частями, признавая, что они могут быть похожи во многих отношениях.

Чтобы определить, сотворен мир или нет, лучше всего сначала исследовать те вещи в мире, которые имеют вид вечности, такие как небесные тела, время, движение, форма земли и так далее. Если доказано, что они вечны, то мир вечен; если нет, то это не так. Общий принцип, помогающий нам отличить вещь, имеющую происхождение, от той, которая его не имеет, заключается в следующем: вещь, появившаяся на свет во времени, имеет цель. Вечное не имеет цели. Применяя этот принцип к небесам, мы обнаруживаем, что все вокруг них предназначено для упорядочивания подлунного мира наилучшим из возможных способов. Их движения, расстояния, положения, численность и так далее - все это предназначено для этой цели. Следовательно, у них было начало. Попытки Аристотеля объяснить эти условия исходя из природы самих небес не увенчались успехом, и он знал это. Опять же, поскольку все небесные тела состоят из одного и того же пятого элемента (аристотелевского эфира), многие разновидности их форм и движений требуют особого объяснения. Единственное удовлетворительное объяснение состоит в том, что происхождение небесных тел обусловлено не природой и необходимостью, которые благоприятствовали бы вечности, а волей и свободой,

и многие разновидности предназначены для определенной цели. Следовательно, они не вечны.[352]

Затем Герсонид анализирует время и движение и доказывает, что, несмотря на утверждение Аристотеля об обратном, они оба конечны, а не бесконечны. Время относится к категории величины, и бесконечной величины не существует. Поскольку время зависит от движения, движение тоже конечно, следовательно, ни то, ни другое не вечно. Другой аргумент в пользу сотворения мира во времени состоит в том, что если мир вечен и полностью управляется необходимостью, то земля должна быть окружена со всех сторон водой в соответствии с природой более легкого элемента, который должен быть выше более тяжелого. Следовательно, появление участков земной поверхности над водой является признаком нарушения законов природы с особой целью, а именно для производства различных видов минералов, растений и животных. Следовательно, цель еще раз доказывает замысел и происхождение во времени.

Наконец, если бы мир был вечным, состояние наук было бы более развитым, чем сейчас. Аналогичный аргумент можно привести и из языка. Язык условен; это означает, что люди существовали до языка, на котором они согласились говорить. Но человек, будучи социальным животным, не мог существовать бесконечно долго без языка. Следовательно, человечество не вечно.[353]

Мы только что доказали, что мир возник, но из этого не обязательно следует, что он будет уничтожен. Более того, есть основания показать, что оно не будет уничтожено. Ибо нет разрушения, кроме как через материю и преобладание пассивных сил над активными. Следовательно, существо, подлежащее разрушению, должно состоять из противоположностей. Но небесные тела не имеют противоположностей, не будучи составными; следовательно, они не могут быть разрушены. А если это так, то и подлунный порядок не может быть разрушен, что является работой небесных тел. Конечно, существует абстрактная возможность того, что они будут уничтожены их создателем, не естественным образом, а по его воле, как они были созданы; но мы не можем найти в Боге причин для желания уничтожить их, все причины, существующие в человеке для уничтожения вещей, неприменимы к Богу.[354]

То, что мир возник во времени, теперь установлено. По-прежнему остается открытым вопрос, был ли мир создан из чего-то или из ничего? И то, и другое невозможно. Первое невозможно, ибо то, из чего был создан мир, должно было иметь какую-то форму, ибо материя никогда не бывает бесформенной, а если так, то у нее должно было быть какое-то движение, и у нас уже есть своего рода мир, хотя и несовершенный. Второе предположение также невозможно; ибо, хотя форма может возникнуть из ничего, тело не может возникнуть из нетелесности. Мы никогда не видим, чтобы материя какого-либо объекта возникла из ничего, хотя форма может. Природа, так же как и искусство, создает одну материальную вещь из другой. Отсюда общепринятый принцип: "*из ничего nihil fit*". Кроме того, из этого предположения следовало бы, что до возникновения мира на его месте был вакуум, тогда как в физике доказано, что вакуум невозможен. Следовательно, единственное, что остается, - это сказать, что мир был создан частично из чего-то, частично из ничего, *то есть* из абсолютно бесформенной материи.

Могут возразить, что предполагать существование второго вечного существа помимо Бога равносильно вере в дуализм, в двух богов. Но на это возражение можно легко ответить. Вечность как таковая не составляет божественности. Если бы весь мир был вечным, Бог все равно был бы Богом, потому что он управляет всем и является автором порядка,

установившегося в мире. В целом, именно качественная сущность определяет божественный характер Бога, его мудрость и могущество как источник добра и правильного порядка в природе. Вечная материя, о которой мы говорим, противоположна всему этому. Как Бог является пределом совершенства, так и материя является пределом несовершенства и дефекта. Как Бог является источником добра, так и материя является источником зла. Как же тогда кто-то может хотя бы на мгновение предположить, что вечную бесформенную материю можно каким-либо образом отождествить с божественным существом?

Другое возражение, которое может быть выдвинуто против нашей теории, состоит в том, что это установленный факт, что материя вообще не может существовать без какой-либо формы, тогда как наша точка зрения предполагает, что абсолютно бесформенная материя существовала бесконечно долго до того, как из нее был создан мир. На это можно ответить, сказав, что невозможность существования материи без формы применима только к реальным объектам природы. Бог вложил в подлунную материю природу и способность принимать все формы в определенном порядке. Первичные качества, горячее и холодное, влажное и сухое, как формы элементов, позволяют этой материи принимать другие, более высокие формы. Сама способность принимать данную форму указывает на определенную форму со стороны материи, обладающей этой способностью; ибо, если бы у нее не было формы, не было бы причин, по которым она должна принимать одну форму, а не другую; тогда как мы находим, что получение форм происходит не случайно, но что данная форма происходит от определенной другой формы. Человек происходит только от человека. Но это не относится к первичной материи, о которой мы говорим. Возможно, она не имела формы. Более того, разумно предположить, что поскольку мы находим материю и форму объединенными, а также мы находим чистые формы без материи, *а именно*, в отдельных Разумных Существах, разумно предположить, что существует также материя без формы.

Наконец, можно спросить, если мир не существовал вечно, что заставило автора желать его существования в то время, когда он это сделал, а не в другое? Мы не можем сказать, что он приобрел новые знания, которых у него не было раньше, или что он нуждался в мире тогда, а не раньше, или что было какое-то препятствие, которое было устранено. Ответом на это было бы то, что единственной причиной сотворения была воля Бога принести пользу своим созданиям. Следовательно, их существование обусловлено божественной причинностью, которая никогда не меняется. Их происхождение во времени обусловлено природой материального объекта как такового. Материальный объект, созданный внешним фактором, несовместим с вечностью. У этого должно быть начало, и нет смысла спрашивать, почему именно в это время, а не до или после, поскольку тот же вопрос был бы применим к любому другому времени. Гертонид приводит другие возражения, на которые он отвечает, а затем он рассматривает один за другим аргументы аристотеля в пользу вечности и подробно опровергает их. Мы не можем позволить себе воспроизвести их здесь, поскольку обсуждения носят технический, длительный и запутанный характер.^[355]

Изложив свою философскую космологию, Гертонид затем берется подробно показать, что библейская история сотворения мира учит той же доктрине. Более того, он заходит так далеко, что утверждает, что именно библейский рассказ подсказал ему его философскую теорию. Вернее было бы сказать, что, подходя к Библии с аристотелевскими очками зрения и не

подозревая, что эти две позиции далеки друг от друга, как полюса, он без колебаний искажил выражения в Книге Бытия, лишив их всякого подобия их естественному значению. Библейский текст искажался со времен Филона, Мишны, Талмуда и мидраша в интересах различных школ и сект. Мотивы умозрительные, религиозные, теологические, юридические и этические лежали в основе толкования Библии на протяжении всей ее долгой истории, насчитывающей два тысячелетия и более - конца этому еще нет, — и Герсонид плыл по течению. Библия - это не закон, говорит он, который заставляет нас верить в абсурд и практиковать бесполезные вещи, как думают некоторые люди. Напротив, это закон, который ведет нас к нашему совершенству. Следовательно, то, что доказано разумом, должно быть найдено в Законе, при необходимости путем толкования. Вот почему Маймонид старался интерпретировать все библейские отрывки, в которых о Боге говорится так, как если бы он был телесным. Отсюда также его утверждение, что если бы вечность мира была строго продемонстрирована, то не составило бы труда интерпретировать Библию так, чтобы прийти к согласию. Но в вопросе о происхождении мира, продолжает Герсонид, мне не было необходимости навязывать библейский рассказ. Совсем наоборот, выражения в Библии привели меня к моему мнению.[356]

Соответственно, он находит поддержку своей доктрине о том, что мир не был сотворен *ex nihilo*, в том факте, что в Библии нет ни одного чуда, в котором что-либо возникало бы из ничего. Все они являются примерами чего-то из ранее существовавшего чего-то. Чудо с маслом в случае с Елисеем не является исключением. Воздух превратился в масло, когда попал в частично опустошенный сосуд. Шесть дней творения не следует понимать буквально. Божье творение неподвластно времени, и шесть дней указывают на естественный порядок и ранг существующих вещей, идущий от причины к следствию и от низшего к высшему. Таким образом, движители небесных тел предшествуют сферам, которые они приводят в движение, как их причины. Сферы предшествуют земным элементам по той же причине. За элементами следуют вещи, состоящие из них. И среди них тоже существует определенный порядок. Растения предшествуют животным, водные животные - воздушным, воздушные - наземным, и последним из них является человек, как наиболее совершенное из подлунных созданий. Все это он вычитывает из описания творения в книге Бытия. Таким образом, свет о котором говорится в "первом дне", представляет ангелов, или отдельные Разумные Существа, или движителей сфер, и они отличаются от *тьмы*, которая обозначает небесные тела как материи их движителей, хотя в то же время они сгруппированы вместе как один день, потому что форма и ее материя составляют единое целое. Вода, которая была разделена небесным сводом, обозначает первичную бесформенную материю, часть которой была преобразована в материю небесных тел, а часть - в четыре земных элемента. Форма и материя также обозначаются терминами "Тоху" и "Боху" во втором стихе книги Бытия, которые в Исправленной версии переводятся как "без формы" и "пустота". Итак, Герсонид продолжает повествование о сотворении мира, в подробности которого нам нет необходимости вдаваться.[357]

Заключительная дискуссия в "Милхамоте" посвящена проблеме чудес и их связи с пророчеством. Маймонид сказал, что одна из причин возражения против аристотелевской теории вечности мира заключается в том, что при таком допущении чудеса были бы невозможны. Следовательно, Маймонид настаивает на сотворении *из ничего*, хотя и признает, что платоновский взгляд на предсуществующую материю может быть согласован с Торой. Герсонид, принявший учение о вечной материи, считает необходимым сказать в качестве введения к своей трактовке чудес, что они не доказывают сотворение *из ничего*. Ибо, как было сказано ранее, все чудеса демонстрируют создание чего-то из чего-то, а не из ничего.

Чтобы объяснить природу чудес, говорит он, и их авторов, необходимо знать, что такое чудеса. Для этого мы должны использовать библейские записи в качестве наших данных, точно так же, как мы используем данные наших органов чувств при определении других вопросов. Исследуя чудеса Библии, мы обнаруживаем, что их можно разделить на те, которые связаны с изменением субстанции, и те, в которых субстанция остается той же, а изменение носит качественный или количественный характер. Примером первого является превращение жезла Моисея в змею и воды Египта в кровь; примером второго - рука Моисея, покрывшаяся проказой, и иссыхание руки Иеровоама. Далее мы можем разделить чудеса на те, о которых пророку было сказано заранее, как Моисею о десяти казнях, и те, в которых он не был, как, например, воскрешение мертвых Илией и многие другие случаи. Наше исследование также показывает нам, что все чудеса совершаются пророками или в связи с ними. Также, что они делаются с какой-то благой и полезной целью, а именно, чтобы привить веру или спасти от зла.

Эти данные помогут нам решить, кто является автором чудес. Чудеса не могут быть случайными, поскольку они совершаются с определенной целью; и поскольку они предполагают знание подлунного порядка, их автором должен быть тот, кто обладает этим знанием, следовательно, либо Бог, либо Активный Интеллект, либо человек, *т.е.* Сам пророк. Теперь неразумно предполагать, что Бог является автором чудес, поскольку чудеса случаются крайне редко и сами по себе не представляют ценности, а только как средство достижения особой цели, как мы говорили ранее. Однако законы природы, которые постоянно управляют всеми регулярными событиями, по сути своей хороши и постоянны. Следовательно, неразумно предполагать, что Активный Интеллект, который, как мы знаем, управляет подлунным миром, должен выполнять более важную работу, чем Бог. Кроме того, если бы Бог был автором чудес, пророк не знал бы о них, поскольку пророческое вдохновение, как мы знаем (стр.342), происходит от Активного Интеллекта, а не непосредственно от Бога.

Нам также нет нужды тратить слова впустую, доказывая, что человек не может быть автором чудес, ибо в этом случае знание о них не пришло бы к нему через пророческое вдохновение, поскольку они происходят по его собственной воле. Кроме того, человек, как мы видели, не может обладать полным знанием о подлунном мире, и, следовательно, маловероятно, что он может контролировать его законы до такой степени, чтобы изменять их.

Следовательно, остается только одна альтернатива, а именно, что автор чудес - это то же самое, что вдохновитель пророков, управляющий дух подлунного мира, чей интеллект имеет своим содержанием единую систему подлунного творения как нематериальную идею, а именно Активный Интеллект, о котором мы так часто говорили. Пророк знает о чудесах, потому что Активный Интеллект, который является их автором, также является причиной пророческого вдохновения. Это объясняет также тот факт, что все чудеса связаны с событиями в подлунном мире, а не с отношениями и движениями небесных тел. Случай с Иисусом Навином, заставившим солнце и луну остановиться, не является исключением. В этом случае солнце и луна не стояли на месте. Под выражениями в книге Иисуса Навина 10 подразумевается, что израильтяне победили врага за то короткое время, пока солнце находилось в зените, в то время как его движение не было заметно в течение примерно часа, как это обычно бывает около полудня. В случае с Исайей, отодвинувшим солнце на десять градусов назад для Езекии (Ис. 38, 8), также не произошло никаких изменений в движении солнца, а только в движении облака, отбрасывающего тень.

Чудеса не могут происходить регулярно, ибо если бы природные явления и законы менялись чудом как обычное явление, это означало бы дефект в первоначальном порядке. Чудеса не могут иметь места для нарушения принципа противоречия, следовательно, не может быть чудес ни в отношении математических истин, ни в вопросах, относящихся к прошлому. Таким образом, чудо не может сделать предмет одновременно черным и белым; также как и плоский треугольник, углы которого меньше двух прямых углов; и теперь с помощью чуда невозможно сделать так, чтобы вчера в Иерусалиме не шел дождь, хотя на самом деле дождь действительно шел. Ибо все это влечет за собой отрицание логического закона противоречия, согласно которому вещь не может быть и не быть в одно и то же время.^[358]

Пророк проверяется (1) способностью предсказывать чудеса до того, как они произойдут, и (2) реализацией своих пророческих посланий. Возникает вопрос относительно утверждения Иеремии о том, что человек может быть истинным пророком, и все же злое пророчество может остаться неисполненным, если люди покаются. Означает ли это, что доброе пророчество всегда должно сбываться? В этом случае многое из того, что относится к категории возможного и условного, становится определенным и необходимым! Ответ заключается в том, что хорошее пророчество тоже иногда не сбывается, как показано на примере страха Иакова перед Исавом после того, как Бог пообещал ему защиту. Но это случается реже из-за того факта, что человек естественным образом стремится к осуществлению доброго пророчества, в то время как он делает все возможное, чтобы противодействовать злему пророчеству.^[359]

Все рассуждения Герсониды о чудесах демонстрируют глубоко укоренившийся мотив минимизировать их масштабы и влияние. Изучение естественных наук и философии привело к тому, что в умах средневековых философов появилось большое уважение к разуму, с одной стороны, и естественному праву - с другой. Изучение истории, археологии и литературной критики развило в наше время дух скептицизма в отношении письменных свидетельств древности. Средневековым богословам в целом это было чуждо. Никто ни на мгновение не усомнился в точности библейских записей, а также в их вдохновении в каждой детали. Следовательно, пророчества и чудеса должны были быть объяснены. Интерпретация заняла место критики.

ГЛАВА XVI

ААРОН БЕН ИЛИЯ ИЗ НИКОМЕДИИ

Хронологический подход к еврейской философии, которому мы следовали, делает необходимым на данном этапе обратиться к караимскому труду четырнадцатого века, который во многом основан на "Руководстве для сбитых с толку". Поступая таким образом, мы неизбежно делаем шаг назад в том, что касается философского развития. Ибо, хотя верно, что ранние мыслители-раббаниты, такие как Саадия, Бахья, Ибн Цаддик и другие, вращались в кругу идей мусульманского Мутакаллимун, этот период давно прошел. Иуда Халеви критиковал Калам, Ибн Дауд - основательный аристотелеец, а Маймонида нанес Каламу в еврейской литературе смертельный удар. Ни одному раббаниту после Маймонида не пришло бы в голову вернуться к старым аргументам, ставшим популярными благодаря Мутакаллимун — теории атомов, субстанции и случайности в каламистическом смысле случайности как качества, которому требуется непрерывное творение, чтобы существовать сколь угодно долго, отрицанию закона и

естественной причинности, аргументам в пользу творения и существования Бога, основанным на творении, доктрине о божественной воле как вечной или сотворенной, пребывающей в субъекте или существующей без субъекта, мире как обусловленном волей Бога или его мудростью, природе добра и зла, определяемой законом. характер и цель деяния или исключительно по произволу Божьему — эти и другие темы, которые легли в основу дискуссий между мутазилитами и ашарийей и были переняты караимами и в меньшей степени ранними рабанитами в десятом и одиннадцатом веках, давно потеряли свое значение и интерес среди рабанитов, последователей Маймонида. Аристотелизм, введенный Альфараби, Авиценной и Аверроэсом среди арабов, а также Ибн Даудом и Маймонидом среди евреев, доминировал во всей спекулятивной мысли, и старый Калам устарел и был забыт. Герсонид больше не рассматривает каламистическую точку зрения как актуальную проблему. Он полностью игнорирует ее. Его проблемы, как мы видели, - это те, которые порождает Средняя математическая система. В этом отношении чтение книги Аарона бен Элайджа "Эз Хаим" (Древо жизни)^[360] воздействует на нас как дуновение чужого климата, как запах давно похороненной вещи. И все же Аарон бен Элайджа был современником Леви бен Герсона. Он родился около 1300 года и умер в 1369 году. Он жил в Никомедии, Каире, Константинополе. Причина устаревшего появления его работ кроется в том факте, что он был караимом, а караимы никогда не выходили за рамки мутазилитской точки зрения. Караизм был всего лишь сектой и после дней Саадии никогда не проявлял ничего похожего на жизнь и восторженную деятельность великой части раввинического иудаизма, составлявшей подавляющее большинство еврейского народа. У караимов были свои важные люди в халаке, а также в религиозной философии и толковании Библии. Соломон бен Ерохам, Джозеф Ха-Маор (Аль-Киркисани), Джозеф Аль-Басир (стр. 48 и далее), Иешуа бен Иуда (стр. 55 и далее), Ефет Ха-Леви, Иуда Хадасси, Аарон бен Иосиф — все они были выдающимися представителями караимской литературы. Но их нельзя сравнивать с великими людьми среди равванитов. Среди них не было Маймонида. А Аарон бен Элайджа лелеял честолюбивую мечту стать для караимов тем же, чем Маймонид был для равванитов. Соответственно, он взялся за сочинение трех трудов, представляющих три великих направления караимского иудаизма — книги законов, работы по толкованию Библии и трактата по религиозной философии. Последнее было написано первым, поскольку было составлено в 1346 году. "Сефер Ха-Мицвот", посвященный религиозным заповедям, был написан в 1354 году, а его экзегетический труд, известный как "Кетер Тора" (Венец закона), был опубликован в 1362 году. Это первое, что нас интересует, "Эз Хаим". Как было сказано ранее, эта книга во многом построена по образцу "Еще Небуким", хотя расположение отличается и является более логичным, чем у "Руководства". Вместо того чтобы начинать, как это делает Маймонид, с интерпретации антропоморфных выражений в Библии, за которыми следует трактовка божественных атрибутов, задолго до того, как было доказано существование Бога или даже заложены фундаментальные принципы, на которых основаны доказательства существования Бога, Аарон бен Илия более естественно начинает с базовых доктрин физики и метафизики, которые он затем использует при обсуждении существования Бога. Как Маймонид сосредоточил все размышления о философии и религии в том виде, в каком они были переданы ему арабами и евреями, и придал им гармоничную и систематическую форму в своем шедевре, так и Аарон бен Элайджа попытался подвести итог всем караимским дискуссиям в своей работе и, кроме того, заявить о своем отношении к Маймониду. Успех, с которым он осуществил этот план, не имеет себе равных. Как источник информации о школах и мнениях арабов и караимов, "Эз Хаим" представляет большое значение и интерес. Но она ни в малейшей степени не может сравниться с "Руководством" как конструктивным произведением

религиозной философии. У нее нет такой же оригинальности или какой-либо степени, отдаленно приближающейся к ней. Большая часть аристотелевского материала, по-видимому, целиком заимствована у Маймонида, как и та часть, которая касается антропоморфных выражений в Библии. В его изложении физики мутазилитов есть иная точка зрения, которую он представляет в более систематическом и благоприятном свете, чем Маймонид, защищая ее от критики последнего. Но везде Аарону бен Элайдже не хватает позитивности и командного мастерства Маймонида. Ему неясно, какую сторону вопроса поддерживать. По большей части он ставит рядом противоположные точки зрения и лишь едва намекает на свое собственное отношение или предпочтения. При таких обстоятельствах нам нет необходимости воспроизводить его идеи *in extenso*. Будет достаточно, если мы укажем на его отношение к Маймониду в "проблемах, общих для обоих", добавив краткое изложение тех тем, которыми Аарон бен Элайджа обязан своим предшественникам-караимам и которые Маймонид опускает.

Его общая позиция относительно отношения религии или откровения к разуму и философии несколько непоследовательна. Ибо, хотя он пытается рационализировать еврейскую догму и библейское учение, подобно Маймониду, и при этом использует аристотелевскую терминологию в вопросах физических, метафизических, психологических, этических и логических, он, тем не менее, в начале своей работы осуждает философию, а также философов, имея в виду, конечно, аристотелианцев.^[361] Он нигде прямо не указывает способ устранения этого очевидного противоречия. Но может показаться, что он намеревался провести различие между философским методом и действительными учениями аристотелистов. Их метод он одобряет, их результаты - осуждает. Аристотелианцы учили вечности мира, неизменности естественного закона, незнанию Богом частных и отсутствию особого Провидения. Эти доктрины должны быть осуждены. Маймонидес тоже отвергает эти крайние учения, восхваляя Аристотеля и утверждая, что философия изначально была достоянием израильского народа, которое он потерял в изгнании. Аарон бен Элайджа не желает следовать за философами так далеко, как Маймонид. Он признает положительные качества Бога, которые отвергает Маймонид; он признает абсолютную волю в Боге, а не просто относительную, как Маймонид; он распространяет Божье провидение на всех индивидуумов, включая неразумных существ, тогда как Маймонид ограничивает особое провидение индивидуумами человеческого вида, и так далее. И поэтому он осуждает философов, хотя не может не использовать их метод и даже их фундаментальные доктрины, поскольку они чисто теоретические и научные. Он готов идти до конца, как аристотелианцы, только в единстве и бестелесности Бога, хотя и здесь он оправдывает чувственное восприятие Бога, *то есть* знание о том, что мы получаем через наши органы чувств. Он также, как и философы, настаивает на важности разума как инструмента истины и познания. Он говорит нам, что Авраам был первым, кто доказал существование Бога своим интеллектом. Затем появился закон Моисея, который укрепил ту же идею. Язычники ненавидели Израиль и завидовали Ему за их превосходство и их истинные мнения; поэтому они пытались опровергнуть их идеи и установить на их место других. Это была работа древнегреческих философов, которых Библия называет врагами (Псалмы 139, 21). Во времена второго Храма, видя, что еврейская религия и ее учения были истинными, они воспользовались пришествием Иисуса, чтобы принять его ложные учения, таким образом продемонстрировав свою ненависть и зависть к Израилю. В то же время, однако, они были вынуждены позаимствовать некоторые взгляды и методы доказательства у Израиля, поскольку религия как таковая противоположна философии. Тем не менее, истинная природа Бога была им неизвестна. Затем пришли арабы, которые подражали христианам в принятии веры, отличной

от иудаизма, в то же время заимствуя взгляды из Библии. Этому *тазилам* и *ашария*. Позже, когда из-за изгнания между евреями возникли разногласия, были сформированы две партии караимов и раббанитов. Караимы следовали за мутазилами, как и некоторые равваниты, потому что их взгляды совпадали с взглядами Библии, из которой они были заимствованы. Взгляды философов, как противоречащие Библии, они, естественно, отвергли. Тем не менее, некоторые равваниты приняли взгляды философов, хотя и верили в Библию. Это ошибка, ибо даже христиане отвергали взгляды философов.^[362]

Здесь мы ясно видим разницу в общем отношении между Аароном бен Элайджей и Маймонидом. Последний не имеет никакого отношения к мутазилам. Он осознает неизмеримое превосходство аристотелистов (таково значение слова "философы" в средневековой еврейской и арабской литературе). Поэтому его задача состоит в том, чтобы по возможности привести Библию в соответствие с доктриной Аристотеля. Аарон бен Элайджа все еще, в четырнадцатом веке, является последователем Калама и считает, что мутазилы ближе к Священному Писанию, чем Аристотель. В философском отношении он на два столетия отстает от Маймонида, и все же у него более истинное понимание, потому что он менее искажен аристотелевским учением.

Как было сказано ранее, Аарон бен Илия придерживается более логичного подхода к изложению своей работы, чем Маймонид. На самом деле это старое расположение каламистических произведений (ср. с. 24). Цель всех еврейских исследователей, говорит он, одна и та же, а именно доказать существование и природу Бога, но между ними есть разница в методе доказательства существования Бога. Одни основывают свои доказательства на предположении о сотворении мира, другие - на предположении о вечности мира. Мутакаллимуны придерживаются первого метода, философы - второго. Их соответствующие взгляды на происхождение мира определяются их мнениями относительно принципов существования и сущего, то есть фундаментальных принципов физики и метафизики. Соответственно, Аарон бен Элайджа считает необходимым дать предварительный отчет о каламистических, а также философских теориях, как это сделал до него Маймонид (стр. 249 и далее). Нам нет необходимости воспроизводить здесь его краткий очерк философских взглядов, поскольку мы достаточно хорошо знаем их из наших исследований Ибн Дауда и Маймонида. Но будет полезно обратиться к его изложению каламистических принципов, хотя мы уже обсуждали их во введении (стр. xxi) и в нашем исследовании Маймонида (стр. 249 и далее). Это связано главным образом с тем фактом, что Аарон бен Элайджа пытается защитить Мутакаллимун от обвинения Маймонида в том, что они находились под влиянием предвзятых представлений и позволили своим религиозным взглядам диктовать им свою интерпретацию природы, вместо того, чтобы позволить последней говорить самой за себя. Таким образом, Маймонид конкретно обвиняет их в том, что они приняли атомистическую теорию доаристотелевских философов не потому, что они были действительно и независимо убеждены в ее научной истинности - как это могло быть, если Аристотель доказал, что это невозможно? — а потому, что на основе этой теории они могли доказать сотворение мира, которое они должны во что бы то ни стало поддерживать как фундаментальную по своей природе религиозную догму, поскольку на ней основано доказательство существования Бога.

Аарон бен Элайджа отрицает это обвинение, поддерживая философскую честность Мутакаллимуна. Эпикур, по его словам, тоже верил в атомную теорию, хотя и считал мир вечным. Следовательно, между атомами и творением нет необходимой связи.^[363] Атомная теория оправдана сама по себе, и мотивы Мутакаллимуна при ее принятии являются чисто

научными, а именно: согласно Мутакаллимуну, существуют только тело или субстанция и их случайности или качества. Таково строение материальных объектов. Однако есть два вида качеств или атрибутов, а именно "характеры" и случайности. Характеры - это такие атрибуты, которые необходимы телу и без которых оно не может существовать. Случайности могут исчезнуть, пока тело продолжает существовать. Поскольку, таким образом, тело может существовать с несчастными случаями или без них, должна существовать причина, ответственная за привязку несчастных случаев к телу, когда они так привязаны. Эту причину мы называем "единением". Когда тело "объединено" случайностями, оно обязано этому существованию в нем чего-то определенного, скажем, определенного свойства, которое мы называли "единством". Следовательно, когда тело "отделено" от случайностей, когда оно без случайностей, это происходит потому, что нет "единения". Далее, каждое тело, обладающее величиной или протяженностью, делимо, следовательно, оно должно иметь "объединение", чтобы удерживать свои части вместе. Но этот "союз" не является существенным для всех существ; ибо мы видели, что его функция заключается в объединении случайностей с телом. И поскольку случайности разделимы, в то время как тело может продолжать существовать без них, "объединение" исчезает вместе с случайностями. Следовательно, тела без "объединения" возможны и реальны. Но мы только что видели, что все тела, обладающие величиной, обладают "объединением". Отсюда следует, что если существуют тела, не обладающие "объединением", то они не имеют величины, а следовательно, и атомов. Это доказательство атомной теории, и оно не имеет ничего общего с вопросом о происхождении мира.^[364] На самом деле мутакаллимуны верят, что атомы были созданы *ex nihilo*. Но сотворение мира может быть доказано независимо от того, какую точку зрения мы примем относительно природы существующего, будь то атомная теория Мутакаллимуна или принципы материи и формы аристотелианцев. Важным принципом, лежащим в основе этого доказательства, является хорошо известный каламистический принцип, согласно которому, если объект не может обойтись без атрибута, происходящего во времени, то сам объект имеет свое происхождение во времени. Теперь, с любой точки зрения устройства существующего, тело должно иметь форму или случайности соответственно, и поскольку последние постоянно меняются, тело или материя имеют свое происхождение во времени, следовательно, мир не вечен.

Кроме того, не говоря уже о неубедительном характере философских аргументов в пользу вечности и позитивных аргументов в пользу сотворения мира (со всеми или большинством из которых мы уже встречались в наших предыдущих исследованиях, и поэтому нет необходимости воспроизводить их версию Аарона бен Илии), сами философы, сами того не подозревая, противоречат самим себе в своих аргументах, исходящих из предположения о вечности. Учение о сотворении мира вытекает как следствие из их собственных предпосылок. Таким образом, на основе вечности движения они доказывают, что небесные сферы наделены душой и интеллектом, а их движения произвольны и обусловлены концепциями, которые они пытаются реализовать (ср. с. 267). Это делает сферу составным объектом, содержащим такие элементы, как *сферичность*, *душа*, *интеллект*. Все составное является *возможным* существованием, потому что его существование зависит от существования его частей. То, что является возможным существованием, также может не существовать. Более того, то, что возможно, должно когда-то стать действительным. Следовательно, сфера должна была когда-то не существовать, и для ее создания требовался агент. Таким образом, мы приходим к противоречию с нашей гипотезой о вечности, с которой мы начали.^[365]

Таким образом, установлено сотворение Мира, и это лучший способ доказать существование, единство и бестелесность Бога. Маймонид пытается доказать сотворение мира, исходя из особенностей небесных движений, которые не могут быть должным образом объяснены теорией естественных причин. Принимая в основном последнее, он делает исключение в случае сферических движений, потому что философы не могут их адекватно объяснить, и приходит к выводу, что здесь философское обращение к механической причинности терпит неудачу, и мы имеем дело с телеологией, с разумным замыслом и целью со стороны разумного агента. Это приводит к вере в сотворение мира. Но этот аргумент Маймонида очень слаб и неубедителен. Незнание причин в частном случае из-за ограниченности нашего разума ничего не доказывает. Механические причины могут быть единственными определяющими небесные движения, даже если философы еще не открыли, что это такое (ср. выше, стр. 270 и далее).[366]

Также не стоит подражать Маймониду, который основывает свое доказательство существования Бога на теории вечности. Библия выступает против этого. Библия начинается с сотворения мира как указание на то, что это основа нашего знания о существовании Бога, его откровении и провидении. Именно этому методу следовал Авраам, и именно это он имел в виду, когда клялся "Богом всевышним, творцом неба и земли" (Быт. 14, 22). Авраам пришел к этой вере путем рассуждений и пытался убедить в этом других. То же самое очевидно в словах Исаяи (40, 26): "Возведите очи ваши ввысь и посмотрите, кто сотворил это". Он спорил с людьми, которые верили в вечность, и доказал им существование Бога, показав, что мир сотворен. Все эти указания в Библии показывают, что учение о сотворении мира поддается аподиктическому доказательству.[367]

Читатель увидит, что все это направлено против Маймонида, хотя он и не упоминается по имени. Маймонид утверждал против Мутакаллимуна, что небезопасно основывать существование Бога на теории творения, потому что последнее не может быть строго доказано. И хотя он сам верил в это и приводил доводы, чтобы показать, почему это более правдоподобно, чем вечность, он допускал, что другие могут думать иначе; и, следовательно, основывал свои доказательства существования Бога на аристотелевской теории вечности, чтобы подстраховаться. Никогда не поздно доказать существование Бога, если мир сотворен. Мы должны быть уверены в его существовании, какой бы ни была судьба наших космологических теорий. Это не понравилось караиму и мутакаллиму Аарону бен Или. Его идея заключается в том, что мы ни на минуту не должны сомневаться в сотворении мира. Следовать методике Маймонида означало бы заставить людей поверить в то, что мир, в конце концов, может быть вечным, как это фактически произошло в случае с Герсонидом. Аарон бен Илия не оставит открытым путь для такой ереси.

В "Доктрине атрибутов" Аарон бен Элайджа также поддерживает взгляды караимов-мутазиликов против философов, и особенно против Маймонида. Общая проблема к этому времени нам уже достаточно известна, и нам нужно лишь изложить основные моменты полемики. Вопрос в том, существуют ли какие-либо положительные атрибуты, которые могут быть применены к Богу как действительно обозначающие его сущность - следовательно, *положительные существенные* атрибуты. Маймонид отрицал это, караимы подтверждали это. Аргументы в пользу отрицания Маймонида мы видели ранее (стр. 262 и далее). И его вывод состоит в том, что единственными атрибутами, которые могут быть применены к Богу, являются отрицательные и те положительные, которые не обозначают какую-либо определенную вещь, соответствующую им в сущности Бога, но являются производными от воздействия единого и простого бытия Бога на жизнь человека и природу. Он является автором этих эффектов, и мы

характеризуем его так, как мы охарактеризовали бы человека, который делал бы подобные вещи; но этого нельзя делать.

Аарон бен Элайджа настаивает на том, что существуют положительные существенные атрибуты, которых следующие пять: Всемогущий, Всеведущий, Действующий Волей, Живой, Существующий. Он согласен с Маймонидом в том, что эти существенные атрибуты должны быть поняты таким образом, чтобы не мешать простоте и единству Бога, но удовлетворен тем, что это можно сделать. Ибо мы не должны воспринимать их ни как дополнения к сущности Бога, ни как множество различных элементов, составляющих сущность Бога, но как представляющие многообразие сил, исходящих от него без ущерба для его единства. Мы называем их существенными атрибутами, имея в виду, что они являются сущностью Бога, но не то, что они отличаются друг от друга и каждый составляет часть сущности Бога. Мы не знаем сущности Бога, и эти термины просто взяты из нашего человеческого опыта и не указывают на то, что деятельность Бога можно сравнить с нашей в каком-либо смысле.

Все пять вышеперечисленных атрибутов идентичны простой сущности Бога. "Живой" обозначает способность воспринимать, следовательно, идентичен "Всеведущему". "Волевое действие" также обозначает справедливое и надлежащее действие, которое, в свою очередь, предполагает истинное понимание. Отсюда тождество воли и знания. "Всемогущий" также в случае интеллектуального существа обозначает действие интеллекта *по преимуществу*, которое является знанием. И, конечно же, существование Бога неотлично от его сущности, иначе его существование было бы вызвано, и он не был бы необходимым существующим, все согласны с тем, что он есть. Из этого следует, что Бог един, и его сущность, тем не менее, состоит из всех этих пяти атрибутов.

В мире есть множество причин, по которым мы должны применять атрибуты к Богу. Та же причина, по которой мы применяем имена ко всему остальному, существует и для того, чтобы давать имена Богу. На самом деле было бы правильно сказать, что у нас должно быть больше имен для Бога, чем для чего-либо другого, поскольку в других вещах мы можем не называть их, указывая на них, поскольку они могут быть восприняты органами чувств. Не так с Богом. Мы вынуждены использовать слова, говоря о нем. Бог дал себе имена в Библии, следовательно, мы можем сделать то же самое.

Маймонид и его школа пытаются избежать критики философов, которые выступают против всех атрибутов, исключая все термины, кроме отрицательных. Но это нисколько не помогает делу. Отрицательный признак на самом деле ничем не отличается от положительного и в конечном итоге приводит к положительному. Таким образом, если мы говорим "не минерал", "не растение", мы ясно говорим "животное". Сторонники отрицательных атрибутов отвечают на эту критику, говоря, что они понимают чистое отрицание без каких-либо положительных последствий, точно так же, как когда мы говорим, что камень "не видит", мы не подразумеваем, что он слеп. Но этого не может быть, ибо, когда они говорят, что Бог "не невежествен", они также не имеют в виду, что он не "знающий", ибо они настаивают на том, что он есть сила, знание и жизнь, и так далее. В таком случае гораздо правильнее использовать положительные качества, поскольку так поступают Пророки. Когда они говорят, что Пророки имели в виду только исключить негативное; что, говоря "Способный", "Знающий", они имели в виду исключить "слабый", "невежественный", они *ipso facto* признают, что, исключая последнее, мы утверждаем первое.

На аргументы против положительных сущностных атрибутов мы можем легко ответить. Говоря, что определенные атрибуты существенны, мы не претендуем на знание сущности Бога. Все, что мы знаем, - это существование Бога, о котором мы узнаем из его действий, и в соответствии с этими же действиями мы характеризуем существование Бога посредством атрибутов, о которых также мы знаем только существование, а не сущность. Ибо мы не хотим указать, что эти термины обозначают в Боге то же самое, что и в нас. Они являются омонимами, поскольку в Боге они обозначают сущность, тогда как в нас они являются случайностями. Множественность атрибутов не доказывает множественности Бога, поскольку одна сущность может совершать великое множество действий, и, следовательно, мы можем характеризовать сущность в соответствии с этими действиями. Ошибка композиции возникает только в том случае, если мы предположим, что различные действия указывают на различные элементы в их авторе. Из различных видов терминов к Богу применимы только те, которые обозначают чистую сущность или субстанцию, такую как знание, сила; и те, которые обозначают активность, такую как созидание, делание и так далее.[\[368\]](#)

Ссылаясь на волю Божью, Аарон бен Элайджа отказывается соглашаться со своеобразным взглядом Мутакаллимун; но в отличие от Маймонида, который может позволить себе полностью игнорировать их дискуссии и одним словом отвергнуть их причудливую идею ("Руководство", I. 75, доказательство 3), Аарон бен Элайджа серьезно относится к дискуссии. Мутакаллимун (или ашария, согласно Аарону бен Илию) боялись всего, что могло бы придать какое-то подобие вечности миру. Следовательно, они утверждали, что если воля Бога идентична его сущности, как и другие существенные атрибуты, то из этого следует, что поскольку его сущность вечна и неизменна, то и его воля тоже. И если мы согласимся с этим, то объекты его воли тоже должны быть вечными и неизменными, а у нас есть столь ненавистная доктрина о вечности мира. Чтобы избежать этого предосудительного вывода, они рассматривали добровольные действия Бога как результат внешней воли. Но эта внешняя воля также создавала трудности. Это не может быть сила или качество, пребывающее в Боге как ее субъекте, ибо Бог - это не материальная субстанция, несущая случайности. Это не может быть качеством, присущим другому субъекту, ибо тогда это вообще не было бы волей Бога; это была бы воля этого другого существа, и действия Бога определялись бы кем-то другим. Таким образом, они были вынуждены принять бессубъектную волю, вновь создаваемую с каждым Божьим деянием. Это представление Аарон бен Илия отвергает на том основании, что бессубъектная воля невозможна. Случайность должна иметь субъект, а воля подразумевает жизнь в качестве своего субъекта. Кроме того, связь между Богом и этой бессубъектной случайностью, волей, была бы причиной больших логических трудностей. Поэтому Аарон бен Илия принимает обычную здравомыслящую точку зрения о том, что воля Бога идентична его сущности; что Бог желает через свою собственную сущность. И он не боится, что это приведет к вечности мира. Он отождествляет Божью волю со своей мудростью, а Божью мудрость - с правильным действием. Как мы не знаем сути Божьей мудрости, так и мы не знаем, почему она побуждает его реализовать свою волю в одно время, а не в другое, хотя его воля всегда одна и та же.[\[369\]](#)

Аарон бен Илия также следует своей партии, приписывая Богу чувственное восприятие, но, конечно, не то же самое, что у нас, приобретенное с помощью телесных органов; ибо это невозможно в Боге по многим причинам. Бог не является материальным, и он не может быть затронут или изменен материальным стимулом. Но вне всякого сомнения, нет ничего более абсурдного, чем предполагать, что создатель органов чувств не понимает цели, которой они служат, и объектов, которые они воспринимают. Таким образом, мы имеем в виду, что объекты,

которые мы воспринимаем нашими органами чувств, Бог тоже воспринимает, хотя и бестелесным образом. Отсюда не следует, что в Боге происходит какое-либо изменение из-за внешнего объекта, который он воспринимает, или что множественность объектов предполагает множественность и в Боге; ибо даже наша сила восприятия едина, хотя она воспринимает много противоположных вещей. Таким образом, мы приходим к выводу, что Бог обладает как восприятием, так и разумом, но это не две отдельные силы в нем. Воспринимаемый объект определяет воспринимающую силу. Следовательно, одна и та же способность может быть названа восприятием, когда мы имеем дело с чувственным объектом, и разумом, когда он имеет своим объектом умопостигаемое.^[370]

В его обсуждении природы зла мы еще раз соприкасаемся с каламистическими взглядами, вспоминая старые караимские произведения XI века (ср. стр. 52, 57). Таким образом, представление о том, что хороший и плохой - это прилагательные, применяемые к действиям не с учетом их неотъемлемого характера, который *сам по себе* не является ни хорошим, ни плохим, а исключительно для указания на то, что они были предписаны или запрещены; идея о том, что только зависимый субъект может поступать неправильно, но не хозяин, поскольку его воля является источником всего правильного и несправедливого, — эти взгляды часто обсуждаются в мутазилитских трудах арабов и караимов. Равваниты почти никогда не упоминают о них. Аарон бен Элайджа перечисляет шесть взглядов на природу зла, со всеми из которых, кроме последнего, он не согласен. Названное выше мнение о том, что действие становится хорошим или плохим из-за того, что им командуют или запрещают, он опровергает следующим образом: такая точка зрения устраняет саму основу хорошего и плохого. Ибо если человек, облеченный властью, решает изменить свой порядок, хорошее становится плохим, а плохое хорошим, и тогда одно и то же становится хорошим и плохим, что абсурдно. Кроме того, если есть два органа власти, отдающих противоположные приказы, то одно и то же действие является хорошим и плохим одновременно. Говорить, что только Божье повеление определяет характер поступка, неверно, потому что до тех пор, пока повеление и запрет как таковые определяют доброту или плохость поступка, человек, отдающий приказ, несуществен. Мы говорим совершенно обычно, что действие, которое Бог повелевает, является хорошим, а то, которое он запрещает, - плохим; но мы подразумеваем под этим просто, что повеление или запрет являются указанием для нас, которые не осведомлены об истинной природе действий.

Опять же, исходя из этой теории ценности поступков, что вы будете делать с таким поступком, как исследование существования и природы Бога? Конечно, такой важный вопрос не может быть безразличным. Оно должно быть хорошим или плохим. И все же мы не можем применить к нему вышеупомянутый критерий повеления и запрета, поскольку этот критерий подразумевает существование Бога, что и пытается доказать действие. Отсюда следует, что ценность поступка присуща ему самому, а не определяется и создается приказом или запретом.

Аарон бен Элайджа точно так же недоволен другой точкой зрения, которая рассматривает зло как отрицание. Мы слышали это мнение раньше и знаем, что Маймонид придерживался его (стр.288). Его мотив, как мы знаем, состоит в том, чтобы снять с Бога ответственность за зло. Если в зле нет ничего положительного, оно не вызвано деятельностью агента. Всякая существенная деятельность хороша, и все деяния Бога хороши. Зло заключается в отсутствии добра; оно связано с материей, а не исходит от Бога. Аарон бен Элайджа справедливо возражает, что как добро - это позитивный акт, совершение чего-то положительного, так и зло, даже исходя из теории его отрицательного характера, является устранением чего-то

положительного, следовательно, положительным действием. Кроме того, принимая во внимание все утверждения оппонента, аргумент должен работать в обоих направлениях, и если Бог не несет ответственности за зло в мире, потому что это просто лишения, почему человек должен нести ответственность за совершение зла, *т. е.* за устранение позитива? Он завершает свой аргумент цитатой из книги Пророка Исайи (5, 20): "Горе тем, кто говорит о зле, что это добро, и о добре, что это зло... которые заменяют горькое на сладкое, а сладкое на горькое". Добро и зло ставятся параллельно сладкому и горькому, которые оба положительны. Следовательно, Библия выступает против негативной концепции зла.

Его собственная точка зрения заключается в том, что добро и зло - это качества, относящиеся к поступку в силу его собственной природы, но это не абсолютные концепции, такие как истина и ложь. Хорошее и плохое - это условные конструкции, и ценность поступка зависит от цели, которой он служит. Целью общепринятых норм, согласно которым одни действия считаются хорошими, а другие - плохими, является защита человеческой расы. Действие, которое способствует благополучию человека, является хорошим, а то, которое препятствует ему, - плохим. Тем не менее, есть случаи, когда действие, обычно считающееся дурным, может приобретать иной характер, когда в данном случае оно служит благой цели, как, например, когда причиняется боль, чтобы избежать более серьезной опасности. Хирург, который ампутирует ногу, чтобы спасти жизнь пациента, творит добро, а не зло. Судья, который наказывает преступника тюремным заключением или смертью для защиты общества и осуществления справедливости, творит добро, а не зло. Таким образом, мы должны объяснить зло, которое Бог навлекает на человека. Бог не может быть причиной зла. Ибо зло в человеке происходит от нужды или невежества. Ни того, ни другого нет в Боге, следовательно, у него нет мотива поступать неправильно. Все зло, на которое мы жалуемся, только кажущееся. На самом деле это хорошо, потому что либо навлекается на нас, чтобы предотвратить еще большее зло, либо носит характер справедливого наказания за проступок. В любом случае это хорошо.^[371]

Рассуждения Аарона бен Илии о Провидении во многом повторяют план соответствующих рассуждений Маймонида. Оба рассматривают проблему в связи со знанием Бога, и оба утверждают, что истинным мотивом тех, кто отрицал знание Богом деталей, является их наблюдение очевидной несправедливости в событиях этого мира (*ср.* выше, стр. 289). Обе снова предваряют свои собственные взгляды на вопрос о Провидении предварительным изложением различных мнений, которых придерживаются другие секты. Здесь также два рассказа в основном схожи, за исключением того, что Аарон бен Элайджа несколько более подробен и называет несколько сект, не упомянутых Маймонидом, среди них манихеи и последователи сирийского гностика Бардесана. Однако в своих собственных взглядах Аарон бен Элайджа и Маймонид расходятся; последний приближается к точке зрения Аристотеля, первый - мутазила.

Маймонид, как мы знаем (стр. 292), отрицает особое провидение для обитателей подлунного мира, за исключением человека. В случае с низшими животными только виды защищены божественным провидением, следовательно, они будут существовать вечно, тогда как отдельные животные подвержены случайности. Человек, как разумное животное, является исключением. Он свободный и ответственный деятель, следовательно, он находится под божественным руководством и получает вознаграждение и наказание за свое поведение. Степень божественной заботы зависит от степени, в которой индивид развивает свой разум, реализуя свой потенциальный интеллект.

Аарон бен Илия утверждает, что эта точка зрения ошибочна, поскольку не следует проводить различие между Божьим знанием и его провидением. Если бы можно было утверждать, что несовершенство Бога заключается в том, что Он не *знает* определенные вещи, то то же самое возражение применимо и к ограничению его провидения, и эти два фактора должны быть равнозначными. Говорить, что Божье провидение распространяется на высшие и важные вещи и игнорирует низшие, значит обвинять Бога в несправедливости. Следовательно, Аарон бен Илия считает, что Провидение распространяется на всех людей, включая животных. И в подтверждение своих слов он цитирует Библию: "Господь благ ко всем, и милость Его над всеми делами Его" (Пс. 145, 9) и "Не паши на воле и осле вместе" (Втор. 22, 10). Маймонид, по его словам, пришел к своему мнению благодаря идее о том, что смерть и страдания всегда связаны с грехом; и, не имея возможности применить это изречение к страданиям животных, которых забивают, он полностью устранил Провидение от их особей. Когда Библия предписывает нам считаться с чувствами животного, он говорит, что цель состоит в том, чтобы воспитывать наши собственные способности к милосердию и предотвращать формирование привычек к жестокости, но не ради животного. Но он не может устранить все трудности таким образом. Что он будет делать со случаем человека, родившегося калекой, и со страданиями маленьких детей? Необходимо отказаться от идеи, что смерть и страдания во всех случаях связаны с грехом. Маймонид также неправ, когда говорит, что вознаграждение носит чисто интеллектуальный характер и зависит от развития "приобретенного интеллекта". Из этого следует, что правильное поведение как таковое не вознаграждается; что оно служит просто помощью для реализации приобретенного интеллекта. Все это противоречит библейскому учению.^[372]

Процветание нечестивых и невзгоды праведных Аарон бен Илия пытается объяснить следующим образом. Процветание нечестивого может быть вызвано прежними добрыми делами; или в качестве наказания, чтобы он мог продолжать свои злые дела и быть наказанным более сурово. Это может быть для того, чтобы он мог использовать имеющуюся у него удачу так, как ему заблагорассудится, во благо или во зло. Наконец, его удача может быть дана ему по милости божьей, подобно его творению. Соответственно, мы можем аналогичным образом объяснить невзгоды праведников. Это может быть связано с прежними грехами. Если у него нет грехов, его страдания могут быть направлены на то, чтобы испытать его и увеличить его награду. Если он умрет, не насладившись жизнью, он будет вознагражден в следующем мире. Удовольствия этого мира не должны приниматься во внимание. Ибо, поскольку они даны по милости, они могут прийти или нет без какой-либо несправедливости. Когда у человека есть как добрые дела, так и грехи, он может быть вознагражден за свои хорошие поступки и наказан за плохие, или ему может быть выплачено в соответствии с преобладающим элементом. Те, кто рождается калеками, и страдания детей будут вознаграждены позже. Что касается забоя животных, Аарон бен Элайджа не согласен с мутазилами в том, что животные будут вознаграждены за свои незаслуженные страдания. В животных нет бессмертия, следовательно, нет и награды после смерти. Он не может назвать никакой причины их страданий, кроме того, что люди нуждаются в них для еды, но он не видит ничего плохого в том, чтобы отнимать жизнь у животных для еды, ибо, поскольку жизнь животных была дана им по милости божьей, нет ничего плохого в том, чтобы отнимать ее. Однако причинять боль способом, отличным от дозволенного Богом, неправильно.^[373]

Аарон бен Элайджа делает большой акцент на том, что он считает важным расхождением во мнениях между рабанитами и караимами относительно природы и цели божественного

наказания. Равваниты, по его словам, настаивают на том, что "нет ни смерти без греха, ни страдания без вины", тогда как караимы признают, что некоторые страдания праведников вообще не носят характера наказания, а являются так называемыми "наказаниями любви". Их цель - увеличить вознаграждение человека позже, в будущем мире, и в то же время они сами по себе имеют педагогическую ценность в духовном укреплении человека. Соответственно, Аарон бен Элайджа, который в основном следует взглядам караимов, расходится с рабанитами и особенно Маймонидам в интерпретации "испытаний" Адама, Авраама, Иова.

Что касается Иова, то нам известно мнение Маймонида по этому вопросу. В своем "Руководстве для сбивших с толку" он интерпретирует книгу Иова в связи со своим рассуждением о Провидении (ср. выше, стр. 304). Что касается общей природы страдания, то идея "наказания за любовь" хорошо знакома раввинам, хотя Маймонид не хочет настаивать на этом, утверждая, что в Библии это не подтверждается. Идея "испытания", по его словам, заключается не в том, чтобы Бог мог узнать то, чего он не знал раньше; и не в том, чтобы заставить человека страдать для того, чтобы он мог быть вознагражден позже. Цель судебного разбирательства состоит в том, чтобы человечество могло узнать все, чему его хотят научить в данном конкретном случае. На суде над Авраамом, когда ему было велено принести в жертву Исаака, была двоякая причина: во-первых, чтобы все знали, до какой степени любовь к Богу может простираться в благочестивом человеке; и, во-вторых, чтобы показать, что пророк убежден в реальности своих видений так же, как обычный человек убежден в данных своих органов чувств. [374]

"Книга Иова" для Маймонида является трактатом о Провидении, и пять персонажей драмы представляют различные мнения о природе Провидения, которых придерживались различные школы философии и теологии во времена Маймонида. Иов придерживается аристотелевской точки зрения, что Богу нет дела до человека. Элифаз представляет правильную еврейскую точку зрения о том, что все является наградой или наказанием за заслуги и недостатки. Билдад придерживается мнения мутазилитов о том, что многие несчастья совершаются с целью увеличения награды в грядущем мире. Софар придерживается точки зрения ашариев, что все должно быть объяснено ссылкой на волю Бога, и не следует задавать никаких вопросов. Наконец, Элиу настаивает на том, что отдельный человек является объектом божественной заботы, но что мы не должны сравнивать Божье провидение с нашим собственным интересом и заботой о вещах; что между ними вообще нет никакой связи, кроме как по названию (ср. выше, стр. 304). Раввины, которые не делают из Иова философа, естественно, понимают этот вопрос не так, как Маймонид, но тем не менее они согласны с ним в том, что Иов заслужил то наказание, которое он получил. Караимы, с другой стороны, классифицировали страдания Иова как "наказания любовью", что означало бы, что Иов был совершенным человеком и не заслуживал никакого наказания. Единственным мотивом причинения ему боли и несчастий было желание вознаградить его еще больше позже.

Аарон бен Элайджа в основном согласен со своими предшественниками-караимами в том, что Иов не был наказан ни за одну из совершенных им ошибок. Он не видит в аргументах друзей Иова какой-либо разницы во мнениях по общему вопросу о Провидении, а Иов не был аристотелевцем. В отличие от Аристотеля, он действительно верил в Божью заботу о человеке, как это видно из таких высказываний, как (Иов 10, 10): "Вот, как молоко, ты вылил меня, и как сыр, ты свернул меня". Караимы, по его мнению, правы в своем главном утверждении, что страдания Иова не были по своей природе наказанием за предыдущую вину и проступки, но они ошибаются, полагая, что Иов был полностью прав в своем представлении о значении и причине

своих страданий; что у них не было другой цели, кроме как увеличить его награду в будущем. Затем Аарон бен Илия объясняет свой собственный взгляд на "испытание".

Человек, говорит он, состоит из тела и души и поэтому должен стремиться обрести этот мир и следующий. Если он наказан за вину или правонарушение, наказание соответствует правонарушению. За телесной виной следует телесное наказание, за духовной виной - духовное наказание. Адам был оскорблен духовно и был духовно наказан изгнанием из Эдемского сада, как будет объяснено позже. Авраам стремился воздать должное обеим составляющим частям своего существа; и поэтому Бог по своей доброте, желая укрепить Авраама духовно, дал ему такую возможность в испытании Исаака. В то же время физические страдания были компенсированы обещанием Аврааму непрерывности потомства Исаака. Страдания Иова были такого же рода, за исключением того, что они пришли к нему без его ведома и без объяснения их цели. И сначала он думал, что они предназначены для того, чтобы дать ему будущую награду, но сами по себе бесполезны. Позже он обнаружил, что они принесли ему прямую пользу, увеличив его духовную силу.[375]

Аарон бен Элайджа также отличается от Маймонида в отношении цели мира. Маймонид утверждает, что, хотя в исследовании предназначения частей света есть смысл, вопрос о конечной цели мира в целом бессмыслен. Цель данного события или закона природы заключается в его связи с другими событиями и законами, следовательно, у конкретных вещей есть относительная цель; таким образом, учитывая существование животных, у них должна быть пища, чувственное восприятие и так далее. Но если мы спросим, зачем нужна вселенная в целом, единственный ответ, который можно дать, - это Божья мудрость, которую мы не понимаем. В частности, Маймонид не признает, что мир существует ради человека, поскольку эта точка зрения противоречит опыту и делает невозможным объяснение огромного количества явлений в природе, которые явно не приносят пользы человеку и не учитывают его интересы.[376] Аарон бен Элайджа согласен с Маймонидом в том, что при ответе на вопрос о предназначении мира следует апеллировать к Божьей мудрости, а не к его произвольной воле, как утверждают ашарииты. Но он склонен рассматривать человека как цель низшего мира, признавая, что мы не можем знать цели высших миров сфер и Разумов, поскольку они превышают возможности нашего понимания.[377]

Мы можем очень кратко пропустить обсуждение пророчества Аароном бен Элайджей, потому что в его взглядах нет никакого нового отношения или вклада. Не говоря этого, он, возможно, неохотно, опирается на Маймонида и с очевидными вариациями в форме действительно принимает классификацию "Руководства" (стр. 277). Он не дает психологического объяснения пророчеству, потому что не согласен с философами, для которых пророчество - это чисто естественный дар, который не может не проявиться при наличии необходимых условий, а именно совершенства интеллекта и воображения. Фактически, когда он излагает различные взгляды на природу пророчества, он отказывается отождествлять то, что, по-видимому, соответствует в его книге точке зрения Маймонида (четвертая точка зрения) с точкой зрения последователей закона Моисея. В то время как Маймонид, следуя философам, настаивает на двух важных элементах пророчества, а именно на интеллекте и воображении, добавляя к ним также моральное совершенство, Аарон бен Илия, излагая мнение тех, кто следует закону Моисея, ничего не говорит о воображении. Он настаивает только на совершенстве интеллекта и этического характера. Это различие, однако, лишь кажущееся; и далее он ссылается на воображение как на важный элемент, который определяет, в его связи с разумом, характер

человека как пророка или простого государственного деятеля или философа — все в манере Маймонида.

Свою идею о цели пророчества он развивает, как представляется, с оглядкой на критику индийских брахманов, которых он цитирует как отрицающих пророчество, хотя и признающих Провидение, на том основании, что оно не может служить никакой цели. Они говорят, что одной причины достаточно, чтобы решить, что правильно, а что неправильно. Соответственно, Аарон бен Илия отвечает на их возражение следующим образом: Это правда, что человек мог бы обойтись и без пророчеств, руководствуясь законами, которые его собственный разум установил для правильного и неправильного, добра и зла. Те, кто следовал этим рациональным законам, прожили бы долгую жизнь, а остальные погибли бы. Но хороший человек, живущий в плохом окружении, был бы вовлечен в падение большинства, что было бы несправедливо. Следовательно, было необходимо, чтобы Бог предупредил человека, чтобы он мог спасти себя сам. Это первое начало пророчества. Свидетели тому Ной и Лот. Авраам значительно продвинулся вперед по сравнению со своими предшественниками. Он старался следовать Божьей воле как в отношении тела, так и души. Поэтому Бог спас его от опасности, которой он подвергся в Уре Халдейском, и хотел также принести пользу его потомкам, чтобы они совершенствовали свои тела и души. Это невозможно для целой нации без специальных законов, которыми она могла бы руководствоваться. Это особенно верно в отношении "традиционных" законов (церемониальных), которые сами по себе не являются хорошими или плохими, но носят дисциплинарный характер по своей природе.

Пророк должен обладать как интеллектуальным, так и этическим совершенством. Ибо он должен понимать природу Бога, чтобы передавать его волю; а этого невозможно достичь без предварительного этического совершенства. Отсюда двойное требование. Он говорит, что это причина, по которой мы не верим в религии Иисуса и Мухаммеда, потому что они не обладали интеллектуальным совершенством. И, кроме того, они стремятся к вымиранию человеческого вида из-за своего монашеского идеала безбрачия. Они были введены в заблуждение аскетизмом пророков, которые имели в виду это просто как протест против материального потакания своим желаниям того времени и привлекали внимание к высшей жизни. Но эти люди в своем стремлении подражать пророкам ошибочно принимали средства за цель, в результате чего они упустили и то, и другое, совершенство души и тела, и просто умерщвляли плоть, думая, что такова воля Божья. Следовательно, продолжает Аарон бен Элайджа, мы никогда не примем религию, которая не проповедует сохранение этого мира, а также загробного. Даже чудеса не могут подтвердить подлинность религии, проповедующей монашество и безбрачие.

Моисей был выше других пророков. Все остальные получали свои послания в видении или сне, Моисей получал вдохновение наяву. Остальные были вдохновлены через посредство ангела, *то есть* через воображение, поэтому их язык изобилует аллегориями и притчами. Моисей не пользовался воображением, отсюда простой характер его речи. Остальные были поражены видением и физически истощены, как мы читаем у Даниила (10, 17): "И не осталось во мне силы, и не осталось во мне дыхания". Моисей был свободен от этой слабости — "И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как человек говорит с ближним своим" (Исход. 33, 11). Остальные требовали подготовки, Моисей - нет. Свидетельство Моисея тоже было сильнее, чем у всех остальных. Его авторитет в конце концов стал очевиден всем людям прямо и открыто, так что не осталось ни малейших сомнений. Вот почему мы принимаем его закон и никакой другой, потому что ни один из них не подтвержден так хорошо. Закон не может измениться, не подразумевая,

что изменился стандарт совершенства, или изменился мир, или изменилось знание Бога. Все это невозможно. Кроме того, Закон говорит: "Не прибавляй к этому и не убавляй от этого" (Втор. 13, 1). Следовательно, заключает караим Аарон бен Элайджа, мы не верим в устный или традиционный закон из-за дополнений к письменному закону и вычетов из него, которые он содержит.[378]

Аарон бен Элайджа согласен с Маймонидом в том, что все библейские заповеди, включая церемониальные законы, имеют определенную цель и не являются результатом произвола Божьего. Церемониальные законы предназначены для рационального использования, они служат педагогическим и дисциплинарным целям, а Закон в целом предназначен для обучения истине и привития добра. Он идет дальше Маймонида в отстаивании рациональной и этической цели всех деталей различных законов, а не только нескольких заповедей в целом (ср. выше, стр. 294).[379]

Проблема, которая занимала умы мутакаллимунов, арабов, а также караимов, но которую Маймонид не обсуждает, заключается в том, с какой целью Бог дал заповеди тем, кто, как он знал, останется неверующим и откажется повиноваться. То, что знание Бога и свобода человека сосуществуют и ни одно из них не разрушает другое, уже было показано.[380] Если же Бог знает, как мы должны предположить, что данный человек откажется повиноваться заповедям, то какой смысл давать их ему? И если допустить, что по какой-то неизвестной нам причине они были даны, справедливо ли это для того, чтобы наказать его за непослушание, когда последнего можно было бы пощадить, не дав данному человеку никаких заповедей?

Аарон бен Элайджа отвечает на эти вопросы, приводя следующую параллель. Мужчина готовит еду для двух гостей, а один не приходит. Отсутствие гостя не делает приготовление неподходящим, поскольку характер действия не зависит от выбора гостя выполнять или не выполнять желание хозяина. Приглашение было уместным, потому что хозяин хотел принести пользу гостю. Безусловно, этот случай не совсем параллельный, и чтобы сделать его таким, мы должны предположить, что хозяин ожидает, что гость не придет. Поскольку его намерение доброе, приглашение уместно. В нашей проблеме знание заменяет ожидание. Бог не просто ожидает, он знает, что человек не послушается. Но поскольку желание Бога состоит в том, чтобы принести пользу человечеству и побудить его к более высоким вещам, это повеление является правильным, независимо от того, что человек выбирает делать.

Наказать человека за непослушание не является несправедливым, потому что Бог намеревался принести ему пользу своим повелением. Если он ослушался, это его забота. Если бы благо могло быть получено без приказа, то наказание было бы несправедливым, но не иначе.

Если бы командовали только хорошими людьми, а остальными пренебрегали, опасность заключалась бы в том, что первые, будучи таким образом уверены в награде, могли бы поддаваться искушению поступить неправильно; а другие в отчаянии могли бы оказаться хуже, чем они были бы при обычных обстоятельствах. Бог увидел, что у человека есть дурные наклонности, и он нуждается в предупреждении и руководстве извне. И точно так же, как Он дал людям понимание и способность верить, хотя и знал, что данный человек сам не воспользуется этим, так и он дал всем людям заповеди, хотя и знал, что некоторые не будут повиноваться.[381]

Остальная часть книги посвящена таким вопросам, как награда и наказание после смерти, бессмертие души, проблема предсуществования души, природа будущей жизни, покаяние - вопросам, которые Маймонид оставил нетронутыми в "Руководстве" на том основании, что, что бы ни говорили о них религия и традиция, строго говоря, они не являются научными вопросами и не поддаются философскому обоснованию.

Аарон бен Элайджа доказывает, что после смерти должны быть награда и наказание. Ибо, поскольку человек состоит из тела и души, для каждого должна быть награда в соответствии с тем, насколько человек старается поддерживать и совершенствовать их. Таким образом, если человек заботится только о своем теле, он будет вознагражден в своем теле, *то есть* в этом мире. Другой человек, который заботится как о теле, так и о душе, должен получить такую же награду в этом мире, как и тот, другой, поскольку их физические усилия были схожи. В то же время он должен иметь что-то сверх другого в качестве компенсации за свою душу, и это должно быть в следующем мире.

Процветание нечестивых и нищета праведных также должны быть частично объяснены, как мы видели (стр. 376), ссылкой на их соответствующие судьбы в следующем мире, где неравенство этого мира будет устранено.

Наконец, материальное вознаграждение не может быть следствием интеллектуальных и духовных заслуг; это означало бы делать большее ради меньшего. И, кроме того, душа не получает пользы от физических благ и удовольствий и осталась бы без награды. Следовательно, должен быть другой вид награды после смерти. Чтобы заслужить такую награду, душа должна стать мудрой. В то же время простые люди, соблюдающие церемониальные заповеди, не исключены из участия в грядущем мире, потому что цель этих законов также интеллектуальна и духовна, как мы говорили ранее (стр. 382), и, следовательно, их соблюдение делает душу мудрой и дает ей бессмертие. Это последнее замечание явно направлено против крайнего интеллектуализма Маймонида и Герсонида, согласно которым только рациональная деятельность дарует бессмертие (стр. 339). [382]

Только что приведенные соображения подразумевают бессмертие души, чему они служат косвенным доказательством. Но Аарон бен Илия, кроме того, пытается представить прямое доказательство продолжения существования души после смерти тела. И первое, что он делает, - это разоружает критику философов, отрицающих бессмертие на том основании, что душа, будучи формой тела, должна, подобно другим материальным формам, прекратиться с распадом вещей, формами которых они являются. Он отвечает на это, показывая, что душа как причина знания и мудрости — нематериальных способностей - сама по себе нематериальна. Будучи также причиной движения тела, оно само по себе не подвержено движению, следовательно, не подвержено времени, и поэтому не поддается разрушению, как естественная форма. Кроме того, состав тела и души отличается от состава материи и формы в обычном смысле этого слова. Ибо в первом случае каждая из составных частей уже представляет собой соединение материи и формы. Тело имеет как материю, так и форму, и душа имеет то же самое. Ибо приобретенный интеллект - это форма души, которая и есть материя. Другие доказательства таковы: разумная душа выполняет свои функции без помощи тела, следовательно, она независима в своем существовании. Доказательством последнего утверждения является то, что сила разумной души не ограничена и не истощается, как телесная сила. Следовательно, она может существовать без тела. Опять же, по мере того, как телесные силы становятся сильнее,

интеллектуальные силы слабеют, *инаоборотversa* наоборот, по мере того, как телесные силы слабеют в старости, интеллект становится сильнее. Следовательно, душа независима от тела, и когда со смертью физические силы полностью прекращаются, интеллект находится на пике своего развития.[383]

На вопрос о предсуществовании души до соприкосновения с телом Аарон бен Илия отвечает утвердительно, хотя его аргументы в пользу противоположной точки зрения более убедительны. Его единственный аргумент в пользу ее предсуществования состоит в том, что душа, будучи самодостаточной субстанцией, а не случайностью, не зависит от тела и, должно быть, существовала до тела. Следствие, которое некоторые сделали из этого предположения в сочетании с бессмертием души, а именно, что душа вечна, он отказывается принять. Душа существовала до тела, но, как и все вещи, которые не являются Богом, она была создана во времени.

Хотя мы, таким образом, увидели, что душа существовала до появления тела, ошибочно предполагать, что она была полностью развита. Ибо, хотя постепенный прогресс в знании и понимании по мере взросления индивидуума ничего не доказывает в отношении первоначального несовершенства души, поскольку мы можем объяснить этот прогресс постепенной адаптацией физических элементов к функциям души, существует более обоснованное возражение. Если душа была совершенно развита до того, как войти в тело, все души должны быть одинаковыми, когда они покидают его, но это не так. Таким образом, мы приходим к выводу, что душа действительно приобретает знания, находясь в контакте с телом. Человеческая душа - это единое целое, и из ее связи с телом возникают различные силы, такие как рост, жизнь, разум. Когда душа отделяется от тела, те силы, которые функционировали с помощью тела, погибают; остальные остаются.[384]

В вопросе эсхатологии Аарон бен Илия высказывает ряд точек зрения, не заявляя определенно ни об одной из них. Основное различие между тремя приведенными точками зрения касается возможности воскрешения тела и значения терминов "возрождение мертвых" ("Техият ха-метим") и "грядущий мир" ("Олам ха-ба"). Аарон бен Элайджа, похоже, склоняется к первому варианту, в пользу воскрешения.

Мы должны попытаться, говорит он, получить какое-то представление об окончательной награде и наказании. Ибо без какого-либо представления о своей природе у человека отнимается надежда или страх, и у него нет мотива для правильного поведения. Конечно, невозможно получить четкое представление об этом вопросе, но какая-то идея у нас должна быть. Первая точка зрения, которую он, по-видимому, поддерживает, заключается в том, что *воскрешение мертвых* и *грядущий мир* - это одно и то же; что конец человека - это воскресение тела и его воссоединение с душой. Это будущая жизнь, и это подразумевается под наградой и наказанием. Эта точка зрения подтверждается Библией в таких выражениях, как "Твои мертвые оживут, твои мертвые тела восстанут" (Ис. 26, 19). "Господь убивает и оживотворяет; он низводит в могилу и воскрешает" (1 Цар. 2, 6). По его словам, на это нечего возразить, ибо тот же Бог, который сотворил человека из праха, может оживить его после смерти. Кроме того, представляется логичным объединить душу и тело для получения награды и наказания точно так же, как это было при поведении в жизни. Когда душа однажды воссоединяется с телом при воскресении, она больше никогда не разлучается. Выражение

"эдемский" для обозначения рая - это фигура речи, обозначающая вечную жизнь, свободную от боли.

Второе мнение выражают те, кто не верит в телесное воскресение. Согласно им, конец человека - это возвращение души в мир душ. В этом значение слова "грядущий мир"; и "воскрешение мертвых" означает то же самое. Ибо невозможно, чтобы душа воссоединилась с телом, которое по своей природе временно и подвержено распаду. Кроме того, в теле есть органы, такие как органы питания и размножения, которые были бы бесполезны в будущей жизни. Сторонники этой теории также верят в переселение душ в качестве наказания. Аарон бен Элайджа отвергает метемпсихоз на том основании, что существует некоторая связь между душой и ее телом, и не каждое тело может принять каждую душу.

Аарон бен Элайджа также приводит без комментариев уже знакомую нам классификацию человеческих душ (стр. 119) на (1) мертвых, (2) живых, (3) здоровых и (4) больных. Смерть обозначает злые поступки; жизнь - добрые дела; здоровье - интеллектуальные знания; болезнь - невежество. Эта классификация применяется при определении судьбы души после смерти. Если человек жив и здоров, *то есть* обладает знаниями и добрыми делами, у него есть доля в грядущем мире. Если он здоров и мертв (знание + злые дела), душа навсегда остается в промежуточном мире. Если он жив и болен (добрые дела + невежество), душа поднимается в высший воздух, откуда снова и снова возвращается в тело, пока не обретет мудрость, чтобы иметь возможность подняться в мир ангелов. Если он мертв и болен (злые дела + невежество), душа умирает, как животное.

Наконец, третье мнение - это сочетание воскрешения и "будущего мира". Видя, что некоторые функции души выполняются с помощью тела, в то время как другие — нет, сторонники этой точки зрения утверждают, что душа будет вознаграждена в обоих условиях - с телом, при воскресении, без тела, в грядущем мире.

Если у человека есть достоинства и недостатки, его добрые и злые поступки уравниваются друг другом, и избыток определяет его награду или наказание в соответствии с его природой.^[385]

ГЛАВА XVII

ХАСДАЙ БЕН АВРААМ КРЕСКАС (1340-1410)

Влияние Аристотеля на еврейскую мысль, начавшееся еще при Саадии и усилившееся по мере того, как труды Аристотеля становились все более известными, достигло высшей точки у Ибн Дауда, Маймонида и Герсонида. Для Маймонида Аристотель был непререкаемым авторитетом во всех вопросах, относящихся к подлунному существованию, но он оставлял за собой право расходиться со стагиритом, когда вопрос касался небесных сфер и производных от них влияний. Следовательно, он отрицал вечность движения и фундаментальный принцип, лежащий в основе этой аристотелевской идеи, что необходимость управляет всеми явлениями природы. В своем учении о творении во времени Маймонид пытался защитить личность Бога и его добровольную и целенаправленную деятельность. По той же причине он защищал институт

чудес. Герсонид пошел дальше в своей рационалистической позиции, довел принципы Аристотеля до их неизбежных выводов и не побоялся принять во всех смыслах вечность мира (строго говоря, вечность материи) и ограничение знания Бога универсалиями. Авторитет Аристотеля теперь был наивысшим, и Библии пришлось уступить аристотелевским интерпретациям, как мы уже неоднократно видели. Маймонид и Герсонид были великими вершинами, выделявшимися над остальными; но было множество светочей поменьше, некоторые из которых писали книги, и еще больше тех, кто не писал, беря великих людей за образец и рассматривая еврейскую литературу и веру через аристотелевские очки. Интеллектуализм - это термин, который лучше всего описывает это отношение. Оно имело свою основу в психологии, и оттуда ему удалось утвердиться в качестве господствующего принципа в этике и метафизике. Поскольку разум и интеллект являются отличительной чертой человека — той частью человека, которая возвышает его над животным, — и поскольку душа является формой живого тела, его сущностью и приводящим в действие принципом, утверждалось, что наиболее важной частью человека является его рациональная душа или интеллект, а бессмертиезависело от теоретических идей. Спекулятивное изучение создало душу; и созданный таким образом интеллект был бессмертен, ибо он был нематериален. Небесный мир, состоящий из отдельных Разумов и достигающий высшей точки в Боге, также был по своей сути разумом. Следовательно, мысль и знание составляли сущность вселенной. Мыслью спасается человек, и через мысль он соединяется со Всевышним. Все остальное, что не является чистой мыслью, приобретает ту ценность, которую оно имеет, в зависимости от отношения, которое оно имеет к мысли. Таким образом, были оценены те направления иудаизма, которые касались церемоний и этической практики. Их ценность заключалась в их функции продвижения целей разума.

Джуда Халеви, находившийся под влиянием Аль Газали, еще до Маймонида протестовал против такого интеллектуалистического подхода во имя более истинного, хотя и более наивного понимания Библии и еврейской истории. Но национализм Иуды Галеви и выражение его поэтических и религиозных чувств и идей не могли соперничать с доминирующей личностью Маймонида, чья рационалистическая и интеллектуалистическая позиция сметала все перед собой и стала доминирующим способом мышления для его собственной и последующих эпох. Хасдаю Крескасу (родился в Барселоне в 1340 году), который процветал в христианской Испании через два столетия после Маймонида и более чем через полвека после Герсониды, оставалось снова взяться за оружие во имя более истинного иудаизма, независимого от Аристотеля, основанного в большей степени на духовных и эмоциональных сторонах человека, а не на чисто интеллектуальных, теоретических и спекулятивных. Сам лишенный литературной силы и поэтического чувства Иуды Галеви, Крескас имел то общее со средневековым национальным поэтом, что он возмущался господством еврейской веры и мысли со стороны чуждых греческих спекуляций. В стиле, свободном от риторики и характеризующемся скорее строгой краткостью и точностью, он пытается подорвать позицию аристотеля, используя собственное оружие стагирита - логический анализ и доказательство. Его главная работа - "Ор Адонай", Свет Господа.[386]

Соглашаясь со всеми другими еврейскими авторами в том, что существование Бога является основой иудаизма, он видит в самом этом факте причину, по которой этот принцип нельзя рассматривать как одну из шестисот тринадцати заповедей. Ибо заповедь подразумевает существование того, кто повелевает. Следовательно, рассматривать веру в существование Бога как заповедь подразумевает именно то, что заповедь выражает. Следовательно, существование

Бога как основы всех заповедей само по себе не может быть заповедью. Кроме того, объектами заповеди могут быть только те вещи, которые могут контролироваться волей. Но вопрос веры, такой как существование Бога, не подчиняется воле, это вопрос факта и доказательства.[\[387\]](#)

Маймонид, как мы знаем, основывал свои доказательства существования, единства и бестелесности Бога на двадцати шести философских положениях, взятых из трудов Аристотеля и его арабских толкователей. Поскольку он не писал книгу по общей философии, Маймонид просто перечисляет двадцать пять положений, которые он принимает как доказанные Аристотелем и его последователями. К ним он предварительно добавляет еще одно положение, номер двадцать шесть, касающееся вечности движения, на котором он основывает свое доказательство существования Бога, чтобы обезопасить себя от всякой критики. В дальнейшем он обсуждает это последнее утверждение и показывает, что, в отличие от остальных двадцати пяти, оно не поддается жесткой демонстрации, а аргументы в пользу происхождения движения и мира во времени более правдоподобны.

Крескас идет дальше Маймонида и оспаривает также большинство других положений, утверждая, в частности, против Аристотеля и Маймонида, что бесконечная величина *и* возможна и существует на самом деле; что за пределами этого мира *существует* бесконечная полнота или пустота, и, следовательно, *может* быть много миров, и из этого не обязательно следует, что элементы будут перетекать из одного мира в другой, так что вся земля должна быть вместе в центре, весь огонь вместе по внешней окружности, а промежуточные элементы, воздух и вода, между этими двумя. Элементы могут оставаться в своих соответствующих мирах в отведенных им местах. Нам не стоит тратить время на то, чтобы углубляться во все технические обсуждения этих пунктов. Полученных результатов будет достаточно для нашей цели.

Доказательство существования неподвижного движителя у Аристотеля и Маймонида основано на невозможности регресса к бесконечности. Если Хасдай Крескас признает бесконечность, аристотелевское доказательство терпит неудачу. Точно так же единство Бога у Маймонида, помимо прочего, основано на конечности мира и его единстве. Если за пределами этого мира возможно бесконечное пространство, а миров может быть много, это не является доказательством единства Бога. Так Crescas занимает в MAImonidean доказательств существования, единства и бестелесности Бога и отмечает, что они не действительны, потому что в первую очередь они основаны на помещения, которые Crescas опроверг, а во-вторых, находились помещения, предоставленные Маймонидом результаты не следуют из них.[\[388\]](#) Тогда Крескасу остается высказать свои собственные взгляды на эту проблему, которую, по его словам, философы не в состоянии удовлетворительно решить, и следует полагаться только на Библию. В то же время он приводит логическое доказательство, которое на самом деле ничем не отличается от одного из доказательств, приведенных самим Маймонидом. Она основана на различии, на котором настаивали Альфараби и Авиценна, между "возможным существующим" и "необходимым существующим". Все, что является следствием причины, само по себе просто возможно и обязано необходимостью своего существования своей причине. Итак, утверждает Крескас, независимо от того, является ли число причин и следствий конечным или бесконечным, у всех них должна быть одна причина, которая сама по себе не является следствием. Ибо, если все вещи являются следствиями, то они являются "возможными существами" с точки зрения их собственной природы и требуют причины, которая скорее заставит их существовать, чем нет. Эта самодостаточная причина и есть Бог.[\[389\]](#)

Затем он пытается доказать единство Бога в двух смыслах этого термина: единство в смысле простоты и единство в смысле уникальности. Единство в противоположность композиции — в прежнем смысле этого термина — не является ни тем же самым, что сущность вещи, ни случайностью, добавленной к сущности. Это не может быть сущностью, ибо в этом случае все вещи, называемые единым, имели бы одну и ту же сущность. И это не случайность, ибо то, что определяет и разделяет существующую вещь, действительно называется субстанцией, а не случайностью; и это то, что делает единство. Соответственно, Крескас определяет единство как нечто существенное для всего реально существующего, обозначающее отсутствие множественности. Поскольку это верно, то существующее, которое предшествует всем остальным, наиболее верно называется единым. Также то существо, которое наиболее отделено от других вещей, лучше всего называть единым.[\[390\]](#)

Крескас не согласен с мнением Маймонида о том, что никакие положительные атрибуты не могут быть применены к Богу, такие как указание на отношение к его созданиям и так далее. Его аргументы заключаются в том, что мы не можем избежать связи с созданиями даже в термине "причина", который допускает Маймонид; а в атрибутах действия — единственном виде положительных атрибутов, допускаемых Маймонидом, — подразумевается, что до определенного времени Бог не совершал ничего определенного, что он совершил позже, условие в Боге, которое Маймонид не признает. Кроме того, если нет положительных качеств, то в чем может заключаться смысл тетраграмматона, о котором так много говорит Маймонид? Если оно выражало отрицательный признак, почему его значение держалось в таком секрете? Собственная точка зрения Крескаса заключается в том, что существуют положительные атрибуты и что существует связь между Богом и его созданиями, хотя и не сходство, поскольку они далеки друг от друга: одно является необходимым существованием, другое - возможным существованием; одно бесконечно, другое конечно.[\[391\]](#)

Теперь мы должны попытаться показать, что Бог един в том смысле, что нет других Богов, кроме него. Мы можем поступить следующим образом: если есть два Бога, то один из них контролирует только часть мира или не контролирует его вообще. Первое невозможно, потому что единый мир должен существовать благодаря одному действующему лицу. Но может существовать более одного мира и, следовательно, более одного агента. Однако на этот вопрос можно ответить мыслью о том, что, обладая бесконечной властью, можно контролировать их все. Есть еще одна альтернатива, *а именно*, что один агент контролирует весь мир, а другой ничего не делает. Здесь рассуждения не могут идти дальше, и мы должны обратиться к Писанию, которое говорит: "Слушай, о Израиль, Господа Бога нашего, Господь Един".[\[392\]](#) Здесь мы видим, что Крескас заинтересован в дискредитации логической рубки философов. По его мнению, ни один чисто логический аргумент не может дать нам абсолютной уверенности даже в такой фундаментальной доктрине, как единство Бога. Как и Иуда Галеви, Крескас черпал вдохновение у Альгвазили, чья точка зрения нравилась ему больше, чем точка зрения Маймонида и Герсонида, которых можно поставить в один ряд с Альфараби, Авиценной и Аверроэсом.

Обсудив фундаментальные принципы всех религий и философии, а именно существование и природу Бога, Крескас затем переходит к следующим шести фундаментальным догмам иудаизма: Божье знание существующих вещей, Провидение, Сила, Пророчество, Свобода, Цель.

В вопросе познания Бога следует помнить о трех вещах. Он знает бесконечное, поскольку ему известны частности. Он знает несуществующее, как он знает будущее; и его знание случайного не устраняет его случайный характер. Маймонид и Герсонид сталкивались с трудностями при решении этой проблемы, и мы знаем их соответствующие решения. Герсонид, по причинам как метафизическим, так и этическим, без колебаний ограничивает познание Бога универсалиями. Маймонид пытается разрешить дилемму, возлагая вину на наше ограниченное понимание. В знании Бога, которое *полностью* отличается от нашего и о котором мы не имеем никакого представления, все оппозиции и противоречия обретают свою высшую гармонию. Крескас, как и следовало ожидать, в этом вопросе скорее согласен с Маймонидом, чем с Герсонидом. Ограничение знания Бога противоречит Библии и привело бы нас к большим трудностям, чем те, которых мы пытаемся избежать.^[393]

С вопросом о познании Бога связана проблема Провидения. Ибо Бог должен знать человека или вещь, для которых он обеспечивает, и если Бог не знает подробностей, то не может быть такого понятия, как особое провидение. Это последнее, как мы знаем, фактически соответствует мнению Герсонида (ср. с. 345). Крескас, как мы видели, защищает знание Богом частных, следовательно, он не видит никаких трудностей в особом провидении на этот счет. Однако он использует этот термин в широком смысле. Все свидетельства замысла в природе, все силы растений и животных, которые направляют их рост, размножение и сохранение, являются результатом Божьего провидения. Провидение, говорит он, иногда осуществляется Богом непосредственно, без промежуточного добровольного посредника, иногда при таком посредничестве. Отношения Бога к Моисею и израильтянам в Египте во время десятого нашествия не имели промежуточного звена. Во всех остальных случаях имеет место посредничество ангелов, или пророков, или мудрецов, или, по мнению некоторых, небесных тел, которые являются живыми и разумными существами.

Само Провидение бывает разного рода. Наиболее общее и естественное проявляется в оснащении различных видов растений и животных для их защиты, роста и сохранения. В человеческой расе есть более особые силы. Эти формы провидения имеют мало общего с заслугами человека. Они полностью зависят от строения и влияния звезд. Кроме того, существует более особое провидение еврейского народа, затем представителей мужского пола этого народа, а также священников и левитов. Наконец, наступает особое провидение человека, который вознаграждается и наказывается в соответствии со своим поведением. Вознаграждение и наказание этого мира строго контролируются не поведением, а вознаграждением и наказанием следующего мира. Этим последним замечанием Крескас разрушает узел, который был причиной стольких дискуссий в религиозной философии. Если настоящая награда и наказание находятся в загробном мире, то процветание нечестивых и невзгоды праведных в этом мире не представляют такой большой проблемы. В то же время объяснение этого своеобразного явления все еще отсутствует. Ибо, несомненно, праведный человек не заслуживает того, чтобы *страдать* за свою праведность, даже если его добрые дела не останутся без награды в загробном мире. В этой дискуссии Крескас также оспаривает интеллектуалистическую точку зрения Маймонида и особенно Герсонида. Решение этих людей о том, что зло исходит не от Бога напрямую, а случайно и по причине материи, и вытекающий из этого вывод, что Бог не наказывает нечестивых напрямую, что он просто пренебрегает ими, предоставляя их воле природы и случая, Крескас не одобряет. Не более благосклонно он относится и к теории о том, что хороший человек обеспечен, потому что чем больше он развивает свой ум, тем теснее он соприкасается с Богом, в котором на самом деле содержатся

все идеи, которыми человек потенциально обладает. Его главная критика заключается в том, что теория противоречит четким утверждениям в Библии, которые подразумевают особую и индивидуальную награду и наказание чудесным и сверхъестественным образом, что не может быть связано ни с интеллектуальным совершенством, ни с порядком расположения небесных тел. Кроме того, если высокоинтеллектуальный человек совершил много плохого, он должен быть наказан в своей душе, но, согласно теории интеллектуалистов, такая душа бессмертна и не может быть уничтожена.

Соответственно, Крескас возвращается к религиозной доктрине вознаграждения и наказания в обычном понимании. Бог вознаграждает и наказывает за то, что человек подчиняется или неподчиняется его воле и приказу. На жалобу, высказанную по поводу нищеты добрых и процветания нечестивых, он отвечает, что настоящая награда и наказание находятся в загробном мире. Также следует учитывать блага и зло этого мира, и он приводит обычные оправдания кажущемуся отклонению от того, что должно быть, например, что зло иногда является замаскированным добром *инаоборот*; что человек иногда наследует зло и добро от своих родителей; что индивид иногда вовлечен в судьбы большинства, и так далее, и тому подобное. Зло в смысле морального зла, *то есть* несправедливости, исходит не от Бога, это правда, но наказание действительно исходит от Бога, и поскольку его целью является справедливость, это добро, а не зло. Провидение, распространенное на Израиль, является величайшим. В Палестине больше Провидения, чем где-либо еще, не потому, что есть какая-то разница в отношениях со стороны Бога, но есть и со стороны человека, наслаждающегося этим провидением. Его характер и предрасположенность меняются в зависимости от места, а также от времени года. Следовательно, определенные сезоны года, например, время Дня Искупления, более благоприятны для получения Божьего провидения. [394]

Еще одно фундаментальное учение иудаизма - всемогущество Бога. Слабость была бы недостатком. Следовательно, Бог может делать все, кроме противоречащего. Его могущество бесконечно не только по продолжительности, но и по интенсивности. Из доказательства Аристотелем необходимости неподвижного движителя, основанного на вечности движения (стр.256 и далее), мы заключаем только, что могущество Бога бесконечно по продолжительности; тогда как наша доктрина творения *ex nihilo* показывает, что нет никакой связи вообще между могуществом Бога и работой, которую он выполняет; следовательно, его могущество бесконечно. Это показано также в чудесах, некоторые из которых произошли мгновенно, как, например, уничтожение первенца в Египте ровно в полночь. Крескас настаивает на том, что ослица Валаама действительно говорила, и с неодобрением относится к тем, кто сомневается в этом и говорит, что это было в видении (Герсонид). [395]

В его обсуждении Пророчества интерес снова заключается в его антиинтеллектуалистической позиции. Маймонид согласен с философами в том, что пророческая сила - это психологический процесс, достижимый человеком, который в дополнение к моральному совершенству обладает высокоразвитым интеллектом и силой воображения. Чтобы предвосхитить возражение о том, что если это так, то почему среди философов нет пророков, Маймонид добавляет, что, кроме того, необходима божественная благодать, и что если ее не хватает, человек может обладать всеми качествами и все же не быть пророком. Крескас видит вынужденный характер этого объяснения и еще раз откровенно возвращается к ясному смыслу Священного Писания и еврейской традиции о том, что пророк - это человек, избранный Богом, потому что он изучает Тору и следует ее заповедям, а также потому, что он прилеплен к Богу и любит его. Пророк

получает свое вдохновение от Бога напрямую или через посредника, и полученная информация может касаться любой темы вообще. Она не должна ограничиваться определенными темами и исключать другие, как пытается показать Герсонид; и ее цель - дать руководство самому пророку или другим через него.[396]

Наиболее оригинальным вкладом Крескаса в философскую теорию является его трактовка вечно живой проблемы свободы. Сохранение свободы воли казалось иудаизму настолько фундаментальным, что до сих пор никто не осмеливался сомневаться в этом. Маймонид не меньше, чем Джуда Галеви, и с таким же акцентом Герсонид настаивают на том, что индивид не определен в своем поведении. Казалось, это единственный способ подтвердить Божью справедливость в награде и наказании. Но идея свободы человека вступала в противоречие с доктриной всеведения Бога. Если ничто в прошлом не определяло волю человека в данном случае, то до момента совершения поступка она неопределенна, и никто не может знать, произойдет ли данный поступок или его противоположность. С другой стороны, если Бог действительно знает все как в будущем, так и в прошлом, человек больше не волен действовать вопреки Божьему предвидению. Эта трудность была признана как Маймонидом, так и Герсонидом, и они решили ее по-разному. Маймонид не отказывается ни от всеведения Бога, ни от абсолютной свободы человека и избегает дилеммы, находя убежище в своей идее трансцендентности Бога. Человеческое знание несовместимо с человеческой свободой; Знание Бога не похоже на человеческое знание, и мы понятия не имеем, что это такое. Но оно согласуется с человеческой свободой. Герсонид, который возражает против трактовки божественных атрибутов Маймонидом и настаивает на том, что они должны напоминать по виду, хотя и не в степени, соответствующие человеческие атрибуты, может избежать трудности, только частично притупив острые углы обеих сторон дилеммы. Соответственно, он поддерживает свободу во всей ее строгости и смягчает концепцию всеведения. Всеведение Бога распространяется только на всеобщее и его последствия; случайное частное по определению не подлежит предвидению, и, следовательно, оно не утверждает недостатка в знании Бога, если оно не распространяется на неопределенные решения воли.

Крескас придерживается другой точки зрения на дилемму. Всеведение Бога должно поддерживаться во всей его строгости. Абсурдно предполагать, что первая универсальная и абсолютная причина не должна знать ничего, относящегося к ее следствиям. Разве человек тогда не свободен? Неужели у него вообще нет выбора, нет свободы в определении своего поведения? Если да, то как оправдать Божью награду и наказание, если награда и наказание связаны с поведением и подразумевают ответственность? Ответ Крескаса - компромисс. Детерминизм - это не фатализм. Это не означает, что данному человеку от вечности предопределено действовать определенным образом, независимо от обстоятельств. Это не означает, что повеления, советы, предостережения, образование, усилия бесполезны и не приносят результата. Этому противоречит как опыт, так и свидетельство Священного Писания. Но, с другой стороны, неверно и то, что воля человека и его поведение беспричинны и неопределенны до момента действия. Эта идея в равной степени не соответствует разуму и опыту. Мы знаем, что у каждого следствия есть причина, а у причины есть причина, и у этой второй причины снова есть причина, пока мы не достигнем первой необходимой причины. Два человека, похожие во всех отношениях, имели бы одну и ту же волю, если бы не было причины, которая делает их разными. Мы уже намекали, что Божье предвидение, которое мы не можем отрицать, несовместимо с абсолютной свободой, и в Библии у нас есть примеры того, что Бог знал о будущих событиях, которые являются результатом индивидуального выбора, как в случае

с фараоном. Таким образом, единственное решение состоит в том, что волевой акт в некотором смысле случаен, в некотором смысле детерминирован. Оно случайно по отношению к самому себе, оно определяется своей причиной, *т.е.* Действию не суждено состояться, независимо от причины. Если бы можно было устранить причину, действия не было бы; но при наличии причины следствие необходимо. Усилие не бывает напрасным, поскольку усилие само по себе является причиной и определяет следствие. Заповеди и запреты не бесполезны по той же причине. Награда и наказание не являются несправедливыми, даже если предшествующие причины, над которыми человек не властен, определяют его поступки, так же как несправедливо, что огонь сжигает того, кто приближается к нему, хотя он сделал это без умысла. Награда и наказание являются необходимым следствием послушания и непослушания.

Это смелое заявление Крескаса, и аналогия между добровольным актом человека в этическом и религиозном поведении и тенденцией огня гореть независимо от ответственности человека в этом вопросе может быть верной только в том случае, если мы сведем этический и религиозный мир к безличной силе на уровне механизма физического миропорядка. Это кажется рискованным поступком для верующего. И Крескас чувствует это, говоря, что обнародовать эту точку зрения было бы опасно, поскольку люди нашли бы в ней извинение злодеям, не понимая, что наказание является естественным следствием зла. Это последнее утверждение Крескас не хочет воспринимать буквально, и не следует заходить слишком далеко за аналогию с горящим огнем. Ибо из этого следовало бы, что даже если человек физически вынужден творить зло, он был бы наказан, точно так же, как огонь не удержался бы от сожжения человека, брошенного в него силой. Определение воли, говорит он, не должно ощущаться действующим лицом как ограничение и понуждение, иначе действие не является свободным и за ним не должно следовать никакого наказания; ибо приказ и запрет не могут оказывать никакого влияния на ограниченную волю. Награда и наказание имеют педагогическое значение в целом, даже если в данном случае они незаслуженны. Даже при том, что в действительности каждое действие детерминировано, все же там, где нет внешнего принуждения, человек настолько отождествляется со своим поступком, что он в реальном смысле является продуктом его собственной души, приводящим к единению с Богом или отделению от Него; и, следовательно, награда и наказание обязательно связаны с ним. С другой стороны, там, где имеет место внешнее принуждение, действие на самом деле не является его собственным и, следовательно, не имеет награды или наказания.

Однако возникает вопрос, почему должно быть предусмотрено наказание за ошибочную веру и мнение? Они не имеют ничего общего с волей и определяются, если таковые вообще имеются, *т.е.* человек, обладающий ими, вынужден верить так, как он верит, аргументами, над которыми он не имеет никакого контроля. Этот вопрос не представляет трудности для тех, кто, подобно Маймониду и Гертнером, рассматривает интеллект как сущность души и ставит бессмертие в зависимость от интеллектуальных идей. Говорят, душа, приобретающая истинные идеи, становится *ipso facto* бессмертной. Это не вопрос добра и зла или награды и наказания. Но это не библейская точка зрения, и если бы это было правдой, не было бы необходимости во многих церемониальных предписаниях. Геометрия сыграла бы большую роль в бессмертии, чем Тора. Ответ Крескаса заключается в том, что награда и наказание в данном случае связаны не с самой верой, а скорее с удовольствием, которое человек находит в ней, и усилиями, которые он прилагает, чтобы тщательно изучить ее. Даже в поведении человек вознаграждается или наказывается не за поступки непосредственно, а за намерение и желание. Поступок без намерения не наказуем. Намерение без дела наказуемо; хотя оба вместе требуют наибольшего

наказания или награды. "Жертва всесожжения, - говорят раввины, - искупает греховные мысли; грех, совершенный по принуждению, не наказывается".[397]

Здесь интересно знать, что Спиноза, как было показано Джоэлом,[398] своей идеей свободы человека был обязан Крескасу. Он также, как и Крескас, отрицает абсолютный индетерминизм поведения человека, на котором настаивает большинство средневековых еврейских философов. Более того, Джоэл показывает, что окончательное отношение Спинозы к этому вопросу, изложенное в его "Этике", было результатом постепенного развития и результатом чтения Крескаса. В некоторых из своих ранних работ он настаивает на том, что невозможно что-либо, кроме абсолютного всеведения в Боге. Он понимает, как трудно примирить это со свободой человека, но не готов жертвовать ни тем, ни другим, и, подобно Маймониду, решает, что мы не должны отрицать это просто потому, что не можем этого понять. Позже, однако, он утверждает, что всеведение Бога и свобода человека абсолютно несовместимы, и решает эту трудность способом, аналогичным методу Крескаса, ограничивая свободу в прежнем понимании.

Следующая тема, о которой необходимо иметь четкое представление для полного понимания иудаизма, - это цель Закона и вообще цель человека. Здесь также ясно проявляется антиинтеллектуализм Крескаса и его несогласие с Маймонидом и Герсонидом. Конечная цель Закона, конечно, по его словам, благая. Библия учит нас совершенствовать нашу нравственность; она прививает истинные верования и мнения; и она обещает посредством этого счастье тела и счастье души. Какая из этих четырех является конечной целью? Очевидно, что оно должно быть лучшим и наиболее достойным. И кажется, что это качество относится к вечному счастью души, к которому, как к цели, стремятся остальные три. Материальное счастье является средством совершенствования души, поскольку последняя действует посредством органов тела. Подобным же образом нравственное совершенствование способствует очищению души. Что касается совершенства в идеях, некоторые думают, что только оно делает душу бессмертной, создавая приобретенный интеллект, который нематериален и отделен, и наслаждается счастьем в загробном мире, несравненно большим, чем радость, которую мы испытываем здесь, внизу, при приобретении знаний. Существуют разные мнения относительно предмета, дарующего бессмертие. Согласно некоторым, это все знание, будь то о подлунных предметах или об отдельных субстанциях. Согласно другим, только знание Бога и ангелов дарует бессмертие. Все эти взгляды неверны как с библейской, так и с философской точки зрения.

Библия неоднократно разъясняет, что вечная жизнь достигается исполнением заповедей; тогда как, согласно другим, практическое соблюдение - это лишь средство и подготовка к теории, без которой сама практика недостаточна. Согласно Священному Писанию и традиции, определенные проступки караются исключением из вечной жизни, а определенные обряды даруют бессмертие, которые не имеют ничего общего с теоретическими истинами.

Но и с философской точки зрения их взгляды несостоятельны. Ибо из их мнений следовало бы, что цель Закона предназначена для чего-то иного, чем человек, поскольку приобретенный интеллект "отделен" и, следовательно, не может быть формой человека. Она отличается по своему характеру от человека, ибо, в отличие от него, она вечна как личность. Кроме того, неверно, что приобретенный интеллект создается как субстанция своими идеями, будучи отделенным от материального интеллекта; ибо как нематериальный, он не имеет материи в

качестве своего предмета, из которого он мог бы возникнуть. Следовательно, оно должно возникнуть *из ничего*, что абсурдно.

И есть другие доводы против их точки зрения. Ибо, если все знания дают бессмертие, его можно приобрести, изучая геометрию, что абсурдно. И если эта привилегия может быть достигнута только знанием Бога и отдельных субстанций, возражение становится еще более серьезным; ибо, как показал Маймонид, единственное знание, которым можно обладать о них, является негативным; и маловероятно, что такое несовершенное знание может создать вечный интеллект.

Следовательно, если теоретическое знание не ведет к бессмертию, как они думали, а другие совершенства являются подготовительными к теоретическому, то из этого следует, что конечная цель Закона и человека достигается в первую очередь не только теорией или практикой, но и чем-то другим, что не является ни тем, ни другим. Это любовь и страх Божий. Этого требуют в равной степени Священное Писание, традиция и философия. То, что это взгляд на религию, достаточно ясно из многих отрывков в Библии, призывающих к любви к Богу. Но этого требует и философия. Ибо душа - это духовная субстанция, следовательно, она способна отделяться от тела и существовать сама по себе вечно, независимо от того, обладает она теоретическими знаниями или нет; поскольку она не подвержена разложению, не будучи материальной. Далее, совершенное любит доброе и совершенных; и чем больше добро и совершенство, тем больше любовь и желание в совершенном существе. Следовательно, совершенная душа любит Бога величайшей любовью, на которую она способна. Точно так же любовь Бога к совершенной душе, хотя объект по сравнению с ней действительно низок, велика, потому что велики его сущность и совершенство. Теперь, поскольку любовь является причиной единства даже в естественных вещах, любовь к Богу в душе приводит к единству между ними; а единство с Богом, несомненно, ведет к счастью и бессмертию. Поскольку любовь отличается от интеллектуального постижения, сущность души - это любовь, а не разум.

Существует множество талмудических отрывков, подтверждающих эту логически выведенную точку зрения. Нам говорят, что души праведников наслаждаются великолепием Шекины, а нечестивые соответственно страдают. Это согласуется с нашей концепцией бессмертия, а не с их. Ибо наслаждение от их показа невозможно, хотя они и пытаются сделать это правдоподобным. Удовольствие отличается от понимания; и поскольку сущность приобретенного интеллекта - это понимание, в нем нет места удовольствию, поскольку интеллект прост. Согласно нашему представлению, любовь вознаграждается удовольствием. Удовольствие, которое мы испытываем здесь, ниже, от интеллектуальной работы (Герсонидес, стр.339), ничего не доказывает, поскольку оно связано с усилием и переходом от потенциального знания к актуальному, *т. е.* к процессу обучения. Доказательством этого является то, что мы не находим удовольствия в аксиомах и первых принципах, которые мы познаем без усилий. Но приобретенный интеллект после смерти тела не познает никаких новых истин, следовательно, не может получать удовольствия.

Раввины также говорят об определенных местах вознаграждения и наказания, которые не могут применяться к приобретенному интеллекту, поскольку он является "отдельной" субстанцией и не может иметь места. Душа, как мы ее понимаем, может иметь место, точно так же, как она связана с телом при жизни.

Раввины часто говорят о великой награде, уготованной школьникам. Но, конечно, приобретенный интеллект не может иметь большого значения для детей. Истина заключается в том, что душа становится зрелой и завершенной, как только она обретает рациональную способность в форме первых принципов или аксиом. Тогда он готовится к бессмертию как к чему-то естественному, независимо от награды.

Цель души, как мы показали, - любить Бога. Этой цели Библия достигает с помощью заповедей, которые в зависимости от их значения можно разделить на семь групп. Они превозносят Бога; они демонстрируют его великую доброту к нам; они дают нам истинные представления о природе Бога; они привлекают наше внимание к его провидению; они обещают нам материальную и духовную награду; они обращают наше внимание на Божьи чудеса, чтобы наше внимание не ослабевало; и, наконец, они заповедуют любовь к Богу и единение с ним как конечную цель человека.[399]

В дополнение к шести фундаментальным доктринам иудаизма, упомянутым выше (стр. 392), существуют истинные верования, которые необходимы для иудаизма и отрицание которых составляет ересь; хотя они не столь фундаментальны, как остальные шесть, в том смысле, что Закон продолжал бы существовать без них. Это (1) Сотворение Мира, (2) Бессмертие, (3) Награда и наказание, (4) Воскресение, (5) Вечность Закона, (6) Превосходство Моисея над другими пророками, (7) то, что священник узнает будущее через Урим и Тумим, (8) Вера в Мессию. Приведенный Маймонидом список из тринадцати статей символа веры (ср. ниже, стр. 409) открыт для критики. Если он имел в виду фундаментальные догмы, то их не так много, как тринадцать; их не более семи или восьми — шесть, упомянутых ранее (стр. 392), и, если угодно, существование Бога, создающего семь, и откровение в качестве восьмого. С другой стороны, если Маймонид имел в виду "истинные верования", то их более пятнадцати: шесть перечисленных выше (стр. 392), существование Бога и откровение и восемь "истинных верований", названных в начале этого раздела, не считая множества конкретных заповедей.[400]

Критикуя тринадцать статей Маймонида, Крескас переходит к обсуждению каждого из восьми истинных верований, названных в начале последнего абзаца. Для нашей цели нет необходимости воспроизводить здесь мелкие аргументы. Мы выберем несколько наиболее важных тем и кратко изложим позицию Крескаса.

Учение о сотворении мира стало центральной темой у Маймонида и Герсонида. Именно здесь, как мы видели, Маймонид остановился в своей преданности Аристотелю и приложил все усилия, чтобы показать, что аргументы последнего в пользу вечности несостоятельны, и что Аристотель знал это. Более того, он попытался показать, что доктрину сотворения мира можно сделать более правдоподобной, чем ее противоположность, и, следовательно, поскольку сотворение мира важно для иудаизма, его следует рассматривать как фундаментальную догму. Герсонид не мог ясно видеть свой путь к принятию творения *ex nihilo*, среди прочего, потому, что, поскольку материя не может произойти из формы, материальный мир не может произойти от Бога. Соответственно, он пошел на компромисс, сказав, что, хотя нынешний мир, каков он есть, не вечен, он произошел от примитивного "хайла", или материи, которая была вечной. Таким образом, наш мир зависит в своих формах от Бога, а в своей материи - от первичного и вечного "хайла".

Здесь Крескас поднимает проблему и указывает, что независимо от того, принимаем мы вечный "хайл" или нет, все существующее должно зависеть от Бога как единственно необходимого существующего. Все, что находится вне его, будь то вечная материя или нет, является лишь возможным существованием и обязано своим существованием Богу. Творение *из ничего* больше ничего не значит. Конечно, если мы предположим, что существование мира и его эманация от Бога вечны, потому что его отношение к своему продукту всегда одно и то же, из этого следует, что эманация мира от Бога является необходимым процессом. Но необходимость в данном случае не исключает волю, более того, она подразумевает ее. Ибо единственный способ, которым что-либо может произойти от рациональной причины, - это способ зачатия. Рациональная причина формирует представление о мировом порядке и о себе самом как о создателе этого мирового порядка в целом и в его частях. Воля означает не более того. Это также разрешит старую философскую трудность, как может множество произойти от Единого. Наш ответ таков: добрый Бог создал хороший мир. Доброта мира - это его единство, *то есть* части вносят свой вклад в создание хорошего целого. С другой стороны, агент совершенно хорош, когда он действует по своей воле. Божья воля также делает возможными чудеса. Более того, вечное творение не противоречит непрерывному творению, и мы имеем творение *из ничего* каждое мгновение. Поэтому Маймонид ошибается, когда думает, что вечность расстроит иудаизм и сделает чудеса невозможными. Следовательно, творение во времени не является фундаментальной догмой, с которой иудаизм стоит и падает. В то же время это истинная вера, как учит первый стих Книги Бытия.^[401]

Еще одно из истинных верований - награда и наказание. Они бывают двух видов: телесные и духовные. О телесном говорится в Библии, и оно не противоречит разуму. Ибо, поскольку цель творения - сделать человеку добро и дать ему возможность достичь совершенства, само собой разумеется, что Бог устранил бы любые препятствия на пути совершенствования человека, и это тот вид награды, о котором говорилось в первую очередь: "Все болезни, которые Я навел на египтян, Я не наведу на тебя, ибо Я Господь, твой целитель" (Исход. 15, 26). Наказание в первую очередь преследует ту же цель.

Что касается духовной награды и наказания, то они не упоминаются конкретно в Библии, но Талмуд полон ими. Рационально их можно объяснить следующим образом. Поскольку душа духовна и интеллектуальна, она получает огромное удовольствие от соприкосновения с миром духа и постижения природы Бога, чего она не могла постичь, находясь в теле. С другой стороны, быть изолированным от мира духа и содержаться во тьме причиняет ему боль; и это может привести к его окончательному разрушению. Сущность души, как было сказано выше, - это не интеллектуальность, а любовь и желание; следовательно, боль может разрушить ее.

Причина, по которой духовная награда и наказание, которые являются более важными из двух, не упоминаются в Библии, заключается в том, что это было воспринято как данность. Телесное вознаграждение и наказание так не рассматривались, отсюда необходимость их уточнения.

Возникающая трудность заключается в том, насколько это согласуется со справедливостью - наказывать душу саму по себе, когда согрешили тело и душа? На это можно ответить, сказав, что душа - это форма тела и не меняется при разделении. Следовательно, будучи более важным из двух составляющих человека элементов, оно получает более важное наказание, а именно духовное.

Кроме того, это правда, что составное тело также получает компенсацию. И в этом цель воскрешения.[\[402\]](#)

Воскрешение тела не является всеобщим, оно предназначено только для некоторых, как ясно из отрывка из книги Даниила (12, 2): "И многие из спящих в прахе земном пробудятся, некоторые к жизни вечной, а некоторые к позору и вечному отвращению". В то же время трудно понять, кто эти некоторые. Это не могут быть только совершенные и добрые, поскольку некоторые из восставших пойдут "на позор и вечное отвращение". Мы сможем лучше решить этот вопрос позже, когда узнаем больше о воскрешении.

Разнообразие мнений относительно времени воскресения Крескас пытается примирить, предполагая, что все согласны с тем, что оно произойдет сразу после постройки Храма, но что Мессия на некоторое время опередит строительство Храма.

Цель воскресения - укрепить веру в тех, у кого она есть, и внушить ее тем, у кого ее нет. Во время воскресения те, кто вернется к жизни, расскажут живущим, как они жили, когда их души покинули тела. Другая цель воскрешения, как упоминалось выше, состоит в том, чтобы вознаградить и наказать совокупность тела и души, которая действовала при жизни.

К догмату воскресения раввины относятся так серьезно, что они исключают неверующего в него из части в грядущем мире, потому что в этом акте завершается образ человека; и потому что таким образом реализуется справедливость Божья, и вера укрепляется в умах верующих.

На первый взгляд кажется невозможным, чтобы элементы тела, которые были рассеяны в момент смерти тела и входили в состав других веществ, могли быть снова собраны вместе. Но на самом деле это не так уж странно, потому что, во-первых, Бог может так устроить все, что эти элементы смогут вернуться. Кроме того, в этом на самом деле нет необходимости. Вполне достаточно, чтобы Бог создал тело, в точности подобное первому по темпераменту и форме, и наделил его старой душой, которая тогда будет вести себя как старый человек; и, кроме того, будучи наделенной памятью, идентичность личности будет полной.

Чтобы показать Божью справедливость и укрепить веру человека, достаточно воскресить совершенно добрых и абсолютно плохих. Ученики средних классов не заслуживают этого необыкновенного чуда, и их духовной награды будет достаточно.[\[403\]](#)

ГЛАВА XVIII

ДЖОЗЕФ АЛЬБО (1380-1444)

Из философов-постмаймонидов Крескас - последний, кто привносит оригинальные взгляды, имеющие философскую ценность. Джозеф Альбо из Монреалья в Арагоне не имеет большого значения как философ. Он перефразирует проблемы, занимавшие Маймонида, Герсонида и Крескаса, и встает то на сторону одного, то на сторону другого. Он извлек пользу из трудов своих предшественников, особенно Маймонида, Крескаса и Саймона Дюрана;[\[403a\]](#) и философские дискуссии в последних трех разделах его "Книги корней" ("Сефер Иккарим") производят впечатление эклектичного сборника в интересах умеренного консерватизма. Стиль

- стиль популяризатора и гомилиста; и этому он обязан своей популярностью, которой был лишен его более оригинальный учитель, Крескас.

Но философия как таковая не была сильной стороной Альбо, и это не было его главным интересом. Хотя верно, что все еврейские мыслители средневековья были по большей части апологетами, это не помешало Маймониду или Герсониду провести действительно тщательное и бескорыстное изучение науки и философии; и часто их научные и философские убеждения были настолько сильны, что *апология* была *pro philosophia sua*, а не *pro Iudaismo*. Таким образом, центральной темой большинства философских предшественников Альбо были в равной степени метафизические и теологические представления о Боге и его атрибутах. Они были доказаны разумом и подтверждены Священным Писанием и традицией. Иудаизм должен был формулироваться и защищаться с учетом не столько опасностей, исходящих от христианства и магометанства, сколько опасностей, одинаково угрожающих всем религиям, а именно, научных и философских взглядов, которым учили, в частности, аристотелианцы. Следовательно, Маймонид рассматривал по большей части те же проблемы, что и мусульманский Мутакаллимун до него, а христианин Фома Аквинский без колебаний применил метод еврейского философа к себе, когда взялся защищать католическую веру "против язычников".

Иными были обстоятельства, а также позиция Джозефа Альбо. Чисто философский интерес в его время был не силен. Перед ним не стояла необходимость доказывать существование и бестелесность Бога с помощью разума. В этих вещах никто не сомневался, и в былые времена о них было много написано. В интересах полноты картины и в интересах тех, кто не был обучен технической философии, Альбо счел желательным переформулировать результаты предыдущих обсуждений этих тем в стиле, более доступном для читателей его времени. Но центральный интерес в его эпоху сместился. Это было время религиозных споров и принудительного обращения. Сам Альбо принимал участие в подобном диспуте, проходившем в Тортосе в 1413-14 годах, и ему пришлось защищать иудаизм от христианства. Он должен был показать своему собственному народу, что иудаизм - истинная религия, а христианство - ложное. Следовательно, он должен был исследовать религию как таковую, чтобы найти признаки, отличающие божественный закон от человеческого, и подлинный божественный закон от того, который притворяется таковым. Чтобы сделать это исследование логически завершенным, он должен был показать, что должна существовать такая вещь, как божественный закон, и что ни один такой закон не может быть понят без принятия определенных базовых верований или догм. Обсуждение религиозных догм было необходимо, поскольку от природы этих фундаментальных верований зависело суждение человека о данном законе и его характере как божественного или человеческого, подлинного или поддельного. Отсюда и название трактата Альбо "Книга [религиозных] корней [догм]". И хотя верно, что Маймонид, систематизатор и кодификатор, не мог не привести в своем комментарии к Мишне список статей еврейского вероучения, в его философском труде "Руководство для сбивших с толку" об этом ничего не говорится. В Альбо установление фундаментальных догм является центральной темой.

В то же время Альбо был предвосхищен даже в этом, его более оригинальном вкладе. Крескас, его учитель, написал, помимо "Ор Адонай", сочинение, направленное против христианства.^[404] И в самом "Ор Адонай" он уделяет значительное место вопросу об основных догмах иудаизма и пользуется случаем, чтобы критиковать Маймонида за его ошибочный метод отбора из тринадцати статей на том основании, что он не проводил различия между тем, что

было фундаментальным, а что производным. Это предложение дало Альбо подсказку, которую он развил по-своему.[404a]

Человеческое счастье, говорит нам Альбо, зависит от теории и практики, как говорил Аристотель. Но человеческий разум недостаточен, чтобы познать истину, касающуюся этих двух факторов. Следовательно, необходимо нечто, превосходящее человеческий разум, что определит правильную практику и истинные идеи. Это может быть только под божественным руководством. Следовательно, каждый должен уметь отличать божественное законодательство от тех, которые не являются божественными. Для этого необходимо знать, каковы принципы, без которых божественный закон не может существовать. Цель книги - объяснить основные принципы божественного закона.[405]

Знание принципов религии может показаться легким, поскольку все люди исповедуют ту или иную религию и, следовательно, предполагается, что они знают, на чем основаны их религии. Но этот вопрос ранее не рассматривался должным образом, и среди предыдущих авторов нет согласия относительно количества принципов или их идентичности. Одни говорят, что их тринадцать (Маймонид), другие - двадцать шесть, третьи - шесть (Крескас), не исследуя, каковы принципы божественной религии в целом. Ибо мы должны различать общие принципы, которые относятся к божественному законодательству как таковому и, следовательно, являются общими для всех религий, и особые принципы, которые свойственны конкретной религии.

Видя важность этого вопроса, продолжает Альбо, я предпринял это исследование. Я пришел к выводу, что существуют три основных принципа божественной религии: существование Бога, Откровение и Награда и наказание после смерти. Затем существуют особые принципы, присущие конкретной религии. Из общих принципов ("Иккарим") следуют частные или производные принципы ("Шорашим") [406]

Исследование принципов религии - дело деликатное, потому что человеку грозит опасность прослыть неверующим, если он отрицает то, что другие считают фундаментальной догмой. Таким образом, согласно Маймониду, вера в Мессию является фундаментальной, и тот, кто отрицает это, является еретиком и не имеет доли в грядущем мире. И все же рабби Гиллель в Талмуде (Синедрион, 99а) сказал: "Израилю не нужно ожидать Мессию, ибо он был у них во времена Езекии, царя Иудейского". С другой стороны, Маймонид не считает творение *из ничего* фундаментальным, в то время как другие считают; и, по их мнению, Маймонид готов к обвинению в неверии.

Истина в том, что только тот неверующий, кто намеренно и со знанием дела противоречит Библии. Человек, который верит в Библию, но ошибочно истолковывает ее неверно и отрицает настоящие принципы, потому что он думает, что Библия не требует, чтобы мы верили в них как в принципы, или не требует, чтобы мы верили в них вообще, виновен в ошибке и нуждается в прощении, но не еретик.[407]

Определив таким образом свое отношение и цель, Альбо переходит к критике списка догм, изложенного Маймонидом и модифицированного Крескасом, а затем защищает свою собственную точку зрения. Фундаментальный принцип ("Иккар", букв. корень) - это тот, от которого зависит что-то еще и без которого это последнее не может существовать. Маймонид насчитывает тринадцать принципов иудаизма следующим образом: (1) Существование Бога, (2) Единство, (3) Бестелесность, (4) Вечность, (5) Ему одному следует поклоняться, (6) Пророчество,

(7) Превосходство пророчества Моисея, (8) Откровение, (9) Неизменность Закона, (10) Всеведение Бога, (11) Награда и наказание, (12) Мессия, (13) Воскресение.^[408] Этот список открыт для критики. Если Маймонид намеревался признать только строгие принципы, без которых иудаизм не может существовать, мы понимаем, почему он назвал (1), (6), (8), (10), (11), которые являются общими принципами любой божественной религии, а также (7) и (9) как особые принципы иудаизма. Но мы не можем понять, почему он включил пункты (2) и (3). Поскольку, хотя они верны, и каждый еврей должен им верить, иудаизм можно рассматривать как существующий без них. Еще более странно, что (5) следует считать принципом. Безусловно, это одна из десяти заповедей: "Да не будет у тебя других Богов пред лицом Моим.... Не преклоняйся перед ними и не служи им"... (Исход. 20, 35), но иудаизм можно считать существующим даже при вере в посредника. Точно так же неясно, почему (13) следует рассматривать как фундаментальную догму. С другой стороны, он опустил Традицию и Свободу воли как верования, необходимые для любой божественной религии.

Если в защиту Маймонида мы скажем, что он намеревался назвать не только фундаментальные принципы, но и истинные верования, будь то фундаментальные или производные, тогда есть много других, которые он мог бы упомянуть, таких как сотворение *из ничего*, вера в чудеса, в то, что Бог пребывает в Израиле через Тору, и так далее.

Другой автор насчитывает двадцать шесть принципов, включая все, что пришло ему в голову, такие как атрибуты вечности, мудрости, жизни, силы, воли и другие, считая рай и ад двумя, и другие абсурдные идеи. Опять же, другие,^[409] критикуя принципы Маймонида, сводят их к шести, а именно. (1) Знание Бога, (2) Провидение, (3) Сила, (4) Пророчество, (5) Свободная воля, (6) Цель, добавляя к ним три доказанных Маймонидом факта: существование Бога, единство и бестелесность. Возражение против этого списка состоит в том, что он не содержит особых догм иудаизма и не дает нам принципа, с помощью которого мы могли бы отличить подлинную божественную религию от поддельной. Ибо догмы, названные в приведенном выше списке, дают нам *необходимые* требования к божественному закону, но не *достаточные*. Мы можем обладать всеми этими принципами и все же не иметь божественной религии. Что касается Свободной воли и Цели, то они, безусловно, необходимы для божественного законодательства, но не как божественные; они также необходимы для обычного человеческого закона. Божественная религия имеет особую, присущую ей цель.^[410]

Выявив недостатки в попытках составить список основных догм иудаизма, сделанных его предшественниками, Альбо категорически выдвигает следующие три принципа в качестве основополагающих для божественной религии: (1) Существование Бога, (2) Провидение, награда и наказание, (3) Откровение.

Чтобы обосновать это утверждение, Альбо считает необходимым прояснить, что подразумевается под божественным законом или религией и какое отношение это имеет к другим законам, не божественным. Это требует объяснения существующих законов, их мотивов и причин.

Нам говорят, что животный мир можно разделить на три класса в зависимости от образа жизни, принятого каждым из них. Хищные звери живут отдельно, а не группами. Человечество должно жить сообществами, поскольку один индивид зависит от работы другого, а социальная жизнь необходима для их существования. Промежуточным зверем между хищным зверем и человеком являются стадные животные, которые держатся вместе не по необходимости, как это имеет

место у человека, а для удобства, ради того, чтобы быть вместе. Человек по природе социален; и для того, чтобы сделать возможной общественную жизнь, в сообществе должен быть определенный порядок, запрещающий насилие, грабеж и так далее. Это известно как "естественный закон". В дополнение к этому во многих местах существуют "конвенционные законы", изданные королями и императорами, регулирующие дела членов сообщества более тщательно и детализированно, чем естественное право.

Но это еще не все. Есть еще закон другого рода, обусловленный непосредственно божьим провидением. Промысел Божий виден даже у низших животных, в строении их тел, не только в вопросах, необходимых для сохранения животного, но и в интересах комфорта и уюта, как, например, в дублировании органов чувств. Следовательно, само собой разумеется, что существует божественное влияние, которое обеспечивает человека еще в большей степени. Это провидение может распространяться только на одного человека, но этот человек способствует совершенствованию расы; точно так же, как у отдельного человека сердце играет важную роль в даровании жизни всем остальным членам тела. Закон, который провозглашается через этого человека, является "божественным законом".

Термин "закон" ("Дат") применим к любой системе указаний, охватывающей большое количество людей, независимо от того, содержит ли она много команд или одну. Таким образом, существует три вида права: естественное, условное и божественное. Естественное право одинаково для всех людей, времен и мест. Общепринятый закон предписывается мудрым человеком или людьми в соответствии с потребностями людей, времени и мест, как диктует разум, без особого божественного внушения. Божественный закон предписывается Богом через пророка. Цель естественного права - устранять зло и продвигать добро, удерживая людей от грабежа и воровства, чтобы общество могло существовать. Обычное право идет дальше и стремится устранять непристойное и способствовать становлению. Божественный закон имеет своей целью вести людей к истинному счастью, которое является счастьем души и ее вечной жизни. Он указывает путь, по которому нужно следовать для достижения этой цели, показывая, к какому истинному благу должен стремиться человек, и каково реальное зло, которого следует избегать; хотя он также устанавливает закон добра и зла, как и два других.[\[411\]](#)

Общепринятое право уступает божественному во многих отношениях.

Общепринятый закон предписывает поведение человека только с целью улучшения социальной жизни, но не заботится о совершенствовании теоретических рассуждений и знаний, которые ведут душу к вечной жизни. Божественный закон охватывает обе части, от которых зависит человеческое совершенство, поведение и теорию. Он охватывает подходящее и неподходящее (практика), истинное и ложное (теория). Как говорит Псалмопевец, "Закон Господень совершенен, восстанавливающий душу" (Псал. 19, 8).

Общепринятое право, будучи человеческим, не всегда может с уверенностью решить, что приличествует, а что не подобает. Оно подвержено ошибкам. Это особенно верно в вопросах теории, таких как сотворение или вечность мира. Божественный закон дает нам уверенность во всем: "Свидетельство Господа достоверно, оно делает мудрым простое" (*ib.*).

Человек, руководствующийся общепринятым законом, не уверен, что его всегда ведут правильно; следовательно, он не может испытывать удовлетворения и радости человека, чьим

руководством является божественный закон, дающий ему уверенность в своей правоте — "Заповеди Господа справедливы, радуя сердце" (*ib.* 9).

Обычное право может давать только общие правила, но не может давать рекомендации в конкретном случае. Итак, Аристотель в "Этике" указывает, что добродетель - это средство, но он не может точно определить надлежащую меру в данный момент времени. В этом функция божественного закона — "Заповедь Господня ясна, просвещая очи" (*ib.*).

Общепринятое право может меняться с течением времени. Станьте свидетелем брака сестер в ранний период Адама и Авеля. Один только божественный закон не меняется — "Страх Господень чист, пребывает вовеки" (*ib.* 10).

Общепринятое право не может точно оценить заслуженный размер и вид награды и наказания; тогда как "Постановления Господа - это истина; они справедливы в совокупности" (*ib.*).^[412]

Свобода и цель являются принципами обычного права. Без свободы нет смысла отдавать приказы. По этой причине Свобода и Цель неверно трактуются как фундаментальные догмы божественного закона, поскольку, хотя последний не может обойтись без них, они не присущи божественному закону как таковому, но являются общими также для обычного права. Вот почему Маймонид опустил Свободу в свое кредо. То же самое верно и в отношении Цели в целом. Божественный закон, однако, имеет особую цель, совершенство и вечную жизнь, поэтому Маймонид действительно включил его в свой список.^[413]

Фундаментальными догмами божественного закона, как мы говорили ранее, являются Существование Бога, Откровение, Награда и Наказание. Очевидно, что божественный закон не может существовать без первых двух. Третье также необходимо; ибо цель божественного закона должна быть совершеннее, чем может быть достигнуто обычным законом. Это вечная жизнь, обозначаемая Наградой и наказанием.

Поскольку все согласны с тем, что Закон Моисея божественен, уместно использовать его в качестве стандарта, чтобы выяснить, чем должен обладать божественный закон.

Соответственно, если мы рассмотрим первые четыре главы Книги Бытия, мы обнаружим принцип существования Бога в первой главе, описывающей творение. Вторая и третья главы свидетельствуют об откровении, или общении Бога с человеком с целью руководства его поведением. Наконец, в эпизоде с Каином в четвертой главе проиллюстрирован третий догмат о Награде и наказании.^[414]

Творение *из ничего* - это истинная вера, но не фундаментальный принцип. Ибо, хотя аристотелевский взгляд на вечность еретичен, поскольку он исключает возможность чудес, более того, даже возможность появления Моисея и Мессии (поскольку они могли существовать только после смерти бесконечного числа индивидуумов), тот, кто верит подобно Платону в первобытную материю, не обязательно противоречит библейским чудесам, поскольку они не были *ex nihilo*^[415] (*ср.* выше, стр. 358).

Недостаточно верить в три упомянутых принципа, чтобы считаться верующим и иметь право на долю в грядущем мире. Нужно верить также в производные принципы, вытекающие из них. Таким образом, из существования Бога вытекают его единство и бестелесность. И если человек не верит в бестелесность, он не верит в истинную природу Бога, и это все равно, как если бы он отрицал изначальный принцип.

Производные принципы ("Шорашим" = корни) заключаются в следующем. Из существования Бога вытекают четыре: (1) Единство, (2) Бестелесность, (3) Независимость от времени, (4) Свобода от дефектов. Из Откровения вытекают три: (1) знание Бога, (2) Пророчество, (3) Подлинность посланника Бога. Из Награды и наказания вытекает одно — Провидение в смысле особого Промысла. Всего существует одиннадцать догм.[\[416\]](#)

Та или иная заповедь Закона не рассматривается ни как основополагающий принцип, ни как производная. Тот, кто нарушает это, является грешником и наказывается за свой проступок, но не является еретиком, который теряет свою долю в грядущем мире, если только он не отрицает, что рассматриваемая заповедь исходит от Бога. В этом случае он попадает в категорию тех, кто отрицает откровение. Точно так же вера в традицию не является принципом, потому что это особая заповедь. Единство Бога - это принцип, хотя, по-видимому, это особая заповедь, потому что термин "единство" содержит два понятия; во-первых, что Бог един и нет другого подобного ему; во-вторых, что, будучи единым и свободным от какой-либо множественности или состава, он является причиной всего многообразия в мире. Последнее является не особой заповедью, а принципом, вытекающим из существования Бога. Первое является особой заповедью. Если бы конкретные заповеди рассматривались как принципы, у нас было бы столько принципов, сколько заповедей в Библии.[\[417\]](#)

Вышеупомянутое различие между двумя смыслами термина "единство", одно из которых рационально выводится из существования Бога, тогда как другое, не являющееся столь выводимым, не является принципом и дается в Библии как особая заповедь, явно принадлежит Крескасу, который после нескольких попыток доказать единство Бога в смысле исключения дуализма отказывается от него как не поддающегося логическому доказательству и возвращается к свидетельству Священного Писания: "Слушай, о Израиль, Господа Бога нашего, Господь Един". Другой смысл слова "единство" Крескас доказывает разумом. Следовательно, Альбо причисляет его к производным принципам (ср. выше, стр. [392](#)).

Если конкретная заповедь не является принципом, что означает, что фундаментальная или производная догма сама по себе не может быть заповедью, но должна лежать в основе всех заповедей, возникает вопрос, откуда берутся эти принципы и кто должен гарантировать их истинность. В естественных науках мы знаем, что основные принципы данной науки не доказаны в самой этой науке, а заимствованы из другой науки, в которой они доказаны. Таким образом, физика заимствует понятия субстанции и случайности из метафизики. В свою очередь, последняя заимствует идею первопрородца из физики. Среди законов конвенционное право также заимствует свои принципы, свободу и цель, из политической философии. Откуда божественный закон берет свои принципы? Существование Бога может быть продемонстрировано философски, исходя из предпосылок, восходящих к аксиомам и первым принципам. Но это не относится к пророчеству и Провидению.

Ответ, который Альбо дает на этот вопрос, принадлежит Иуде Халеви и Крескасу. Принципы божественного закона познаются эмпирически, *то есть* на опыте. Адам знал о существовании Бога, о пророчестве, о награде и наказании из личного опыта. Аналогично Ной и Авраам. В настоящее время мы знаем закон по традиции, но большинство известных таким образом принципов настолько достоверны, что ни у кого не возникает ни расхождений во мнениях, ни сомнений относительно них. Таков, например, статус принципа Откровения. Опять же, другие

принципы, такие как существование Бога, известны, как было сказано ранее, путем теоретических рассуждений.[\[418\]](#)

Чтобы выяснить, действительно ли религия, заявляющая о божественном происхождении, такова или нет, сначала ее необходимо изучить со ссылкой на три фундаментальных и другие производные принципы. Если она противостоит им, то она фальшивая и не подлинная. Если это не противоречит рассматриваемым принципам, это должно быть дополнительно изучено с целью определения того, является ли обнародующий подлинным посланником Бога или нет. И проверка здесь должна быть прямой. Чудеса и знамения не являются убедительным доказательством пророчества, и еще меньше они доказывают, что человек, совершающий их, является посланником, посланным Богом для провозглашения закона. Они просто показывают, что человек считается достойным того, чтобы через него совершались чудеса, при условии, что чудеса подлинные, а несовершенствуются с помощью магии. Испытание пророка и посланника Божьего должно быть таким же прямым, как это было в случае с Моисеем, когда люди действительно увидели, что к нему обратился Бог и поручил передать им послание.[\[419\]](#)

Это мнение Альбо явно предназначено для защиты иудаизма от утверждения христианства о том, что Иисус совершал чудеса, утверждения, которое средневековые раввины были склонны признавать.

В дополнение к трем фундаментальным и восьми производным принципам божественного законодательства, существует шесть догм, в которые должен верить каждый последователь закона Моисея. Это (1) Сотворение *из ничего*, (2) Превосходство Моисея над другими пророками, (3) Неизменность Закона, (4) То, что человеческое совершенство может быть достигнуто любой из заповедей Закона, (5) Воскресение, (6) Мессия.

Творение *из ничего* не является ни фундаментальным, ни производным принципом религии в целом или иудаизма в частности, потому что, как мы видели ранее (стр. [413](#)), они могут существовать без этой догмы. В то же время это истина, в которую должен верить каждый верующий, и особенно каждый еврей. Это следует из принципа существования Бога. Если Бог не может творить *из ничего*, значит, в нем есть дефект. Ибо творение *из ничего* признается в определенном смысле даже теми, кто считает, что мир вечен. Они признают, что Бог является причиной всего остального; следовательно, материя является его следствием при посредничестве отдельного Интеллекта. Но как отдельный Интеллект может быть причиной материи, если нет творения *из ничего*. Это *из ничего* насколько это возможно. Сказать, что мы не можем найти причины, по которой он должен творить в определенное время, а не в другое, и, следовательно, мир должен быть вечным, не является аргументом; ибо это рассуждение может быть применимо только к действию, продиктованному необходимостью. Добровольное действие как раз такого рода, что оно происходит в определенное время.

В приведенном выше аргументе в пользу сотворения мира читатель не преминет увидеть воспоминания Маймонида, а также Крескаса (ср. стр. [271](#) и [403](#)).

Превосходство Моисея над другими пророками не является существенным для иудаизма, тем не менее, каждому еврею надлежит верить в это, поскольку это включено в принцип Откровения, и Библия говорит нам: "И с тех пор не появлялся в Израиле пророк, подобный Моисею" (Втор. 34, 10).

Неизменность Закона будет подробно рассмотрена позже. Здесь будет достаточно сказать, что, хотя это не является *непременным* условием иудаизма, каждый еврей должен верить в это, поскольку это входит в производный принцип подлинности Божьего посланника.

Само собой разумеется, что человеческое совершенство может быть достигнуто исполнением любой из заповедей Закона. Ибо если для этой цели требуется выполнение всех заповедей, то Закон Моисея затрудняет достижение совершенства по сравнению с предыдущими законами, что не согласуется с утверждением раввинов о том, что "Бог дал Израилю так много законов и заповедей, потому что он хотел сделать их достойными" (Тал. Баб. Маккот, 23 б).

Воскресение будет рассмотрено более подробно позже. В это нужно верить, потому что это было принято Израилем и дошло до нас по традиции. То же самое относится и к вере в Мессию. Это также традиционное верование, связанное с принципом вознаграждения и наказания, хотя оно, как и последнее, не является обязательным ни для религии в целом, ни для иудаизма в частности.^[420]

Будет видно, что разница между Альбо и Маймонидом в вопросе еврейских догм заключается просто в классификации. Альбо включает в свое перечисление все тринадцать догм Маймонида, за исключением пятой, а именно о том, что поклоняться следует одному Богу, но вместо того, чтобы поставить их все на один уровень важности как одинаково важные для структуры иудаизма, как, по-видимому, предполагал Маймонид, Альбо делит их на три категории по убыванию ранга следующим образом: фундаментальные принципы, производные принципы, истинные верования. В списке Маймонида последние два, Мессия и Воскресение, принадлежат к последней категории. Тем не менее Альбо строго верил в оба и считал своим долгом верить в них каждого еврея. Это был всего лишь вопрос статуса человека, который ошибочно отрицает эти истинные убеждения. Согласно Маймониду, казалось бы, его следовало бы назвать еретиком и исключить из участия в грядущем мире наравне с тем, кто отрицал существование Бога; тогда как, согласно Альбо, человек, столь виновный, является грешником и нуждается в прощении, но не еретик. Из других одиннадцати догм Маймонида, (1), (8) и (11) Альбо относит к своему первому классу, (2), (3), (4), (6) и (10) относятся ко второму классу, в то время как (7) и (9) подпадают под истинные верования наряду с Мессией и Воскресением. Разница между первым и вторым классом чисто логическая, а не практическая. Как мы видели ранее (стр. 413), тот, кто отрицает бестелесность (принцип второго класса), не верит в истинную природу Бога, что равносильно отрицанию принципа существования Бога.

Прежде чем завершить это общее обсуждение основных догм религии и иудаизма, Альбо берется ответить на два вопроса, которые, должно быть, были близки его сердцу и, без сомнения, вертелись на языке у очень многих честных людей в те дни религиозных вызовов и дебатов. Первый вопрос заключается в том, правильно ли или, возможно, обязательно анализировать фундаментальные принципы своей религии, чтобы увидеть, истинны ли они; и если человек находит другую религию, которая кажется ему лучше, разрешено ли ему принять ее вместо своей собственной? Альбо видит аргументы против обеих сторон дилеммы. Если человеку позволить проанализировать свою религию и выбрать ту, которая кажется ему наилучшей, из этого следует, что человек никогда не бывает тверд в своей вере, поскольку он сомневается в ней, как показывает его исследование. И если это так, то он не заслуживает награды за веру, поскольку вера, как Альбо определяет ее в другом месте (П. I, гл. 19), означает, что человек не может представить себе обратное как истинное. Опять же, если он найдет

другую религию, которая, по его мнению, лучше, и ему будет позволено обменять свою собственную религию на новую, он никогда не будет уверен ни в одной религии; ибо он может найти третью, еще лучшую, и четвертую, и так далее, и поскольку он не может исследовать все возможные религии, он останется без каких-либо религиозных убеждений.

С другой стороны, если ему не позволено исследовать основы своей веры, то из этого следует, что либо все религии одинаково приносят своим верующим счастье, какими бы противоречивыми они ни были, что абсурдно; либо Богу показалось бы несправедливым, если бы только одна религия вела своих приверженцев к счастью и никому не разрешалось менять свою религию на ту, которая кажется ему истинной.

Характерен ответ Альбо на этот интересный вопрос. Это показывает, что он заранее вооружился, прежде чем рискнуть задать такой деликатный вопрос. Он ясно дает понять, что это действительно не подвергает никакой опасности религию иудаизма, праматерь двух других, которую они пришли вытеснить. Если бы все религии в мире, говорит нам Альбо, были противоположны друг другу, и считали друг друга неистинными, вышеупомянутая трудность была бы реальной. Но это не так. Все религии сходятся в отношении одной из них в том, что она божественна; но они говорят, что она вытеснена. Следовательно, каждый верующий, который не является евреем, должен исследовать свою религию, чтобы понять, оправдано ли противодействие религии, которая признается божественной. Точно так же исповедующий общепризнанно божественную религию должен исследовать, является ли его религия временной или вечной. В этом исследовании он должен сначала увидеть, соответствует ли религия вышеупомянутым принципам божественной религии. Если оно делает это и вдобавок стремится упорядочить человеческие дела в соответствии со справедливостью и ведет своих приверженцев к человеческому совершенству, оно божественно. Однако все еще возможно, что это работа мудрого человека с хорошим характером. Поэтому необходимо исследовать характер распространителя, чтобы выяснить, является ли он подлинным божественным посланником или нет. Этот тест, как было сказано выше (стр.415), должен быть прямым, а не косвенным.[421]

Другой вопрос заключается в том, может ли существовать более одной божественной религии. Очевидно, что может быть только одна, поскольку даритель один, а получатели принадлежат к одному виду. Но на самом деле получатели различаются по темпераменту в зависимости от различий в наследственности и окружающей среде. Следовательно, в законе могут быть различия в зависимости от характера людей, для которых он предназначен. Поскольку, однако, разница возникает из-за получателя, а не из-за дающего, она должна заключаться в тех элементах, которые зависят от получателя, т.е. в частностях, а не в принципах, фундаментальных или производных. Таким образом, законы Ноаха и Моисея различаются только в деталях, но не в фундаментальных принципах.[422]

Теперь мы завершили изложение той части учения Альбо, которую можно определенно назвать его собственной. И, похоже, он понимал, что ему больше нечему научить нового, и был бы доволен закончить свою книгу первой частью, о которой мы только что рассказали. Но его друзья, как он сообщает нам в заключительных замечаниях к первой части "Иккарима", [423] убедили его продолжить и подробно обсудить принципы, фундаментальные и производные, истинные верования и так называемые "ответвления", которые он едва перечислил в первой части. Он был убежден их советом и добавил три других раздела, каждый из которых посвящен

одной из трех фундаментальных догм и вытекающим из нее следствиям. Здесь Альбо не может научить ничему новому. Он следует проторенным путем, пересматривает классические взгляды Маймонида, использует критические замечания Герсониды и Крескаса и решает проблемы иногда одним способом, иногда другим, никогда не предлагая ничего нового. Соответственно, нам не стоит тратить время на воспроизведение его рассуждений здесь. Достаточно будет кратко обозначить его позицию по более важным проблемам.

Второй раздел посвящен существованию Бога и производным от него принципам и ответвлениям, растущим из этого корня. Доказывая существование Бога, он ссылается на четыре доказательства Маймонида (ср. стр. [257 и далее](#)) и выбирает третье и четвертое как действительно достоверные и не подлежащие оспариванию. Первое и второе не являются окончательными; первое потому, что оно основано на вечности движения, которую не принимает ни один еврей; другое потому, что основная посылка неверна. Из того, что один из двух элементов, *b* составного элемента *a + b* обнаружен отдельно, не следует, что другой также должен быть найден существующим отдельно.[\[424\]](#)

Мы видели, что из принципа существования Бога вытекают четыре производных догмата: единство, бестелесность, независимость от времени, свобода от дефектов. Теперь нам говорят, что от этих вторичных корней отходят несколько ответвлений. Из Единства следует, что никакие атрибуты, ни существенные, ни случайные, не могут быть применены к Богу, такие как мудрость, сила, великодушие, и так далее, поскольку они привели бы к множественности. Из бестелесности мы делаем вывод, что Бог не подвержен телесным привязанностям, таким как страх, печаль, радость, обида и так далее. Независимость от времени подразумевает бесконечную мощь и отсутствие сходства с другими вещами. Свобода от недостатков подразумевает отсутствие таких качеств, как невежество, слабость и так далее.[\[425\]](#)

В обсуждении божественных атрибутов Альбо не может предложить ничего нового, но вместо этого он спорит вперед и назад, то с Маймونيдами, то против него, воспроизводя значительную часть классификации Маймонида, воплощая некоторый материал Бахьи о единстве, и после этого бессвязного и не очень последовательного обсуждения он приходит к выводу, что к Богу применимы только активные и негативные атрибуты; и все же некоторые существенные атрибуты тоже должны принадлежать ему, но их следует понимать как подразумевающие только аспект совершенства, а не тот другой аспект атрибута, который отвечает за множественность.[\[426\]](#)

Он задает вопрос, который так часто задавался раньше: как множественность может произойти из единства? И после изложения схемы Ибн Сины об эманации Разумных Существ одного за другим и критики ее в духе Газали и Маймонида, он дает свое собственное решение о том, что разнообразие и множественность мира стремятся к одной цели, которая является мировым порядком. И таким образом примиряются множественность и единство. (ср. Герсониды выше, стр. [351](#)).[\[427\]](#)

Он обсуждает вопрос об ангелах или Интеллектах, излагает взгляды философов относительно их природы и количества, каждый из которых является следствием высшего и причиной низшего, и возражает против их идеи на том основании, что они не могут быть такими же, как библейские ангелы, которые являются посланниками Бога к человечеству. Затем он высказывает свою собственную точку зрения, что число ангелов бесконечно, а не десять или пятьдесят, как говорят философы, и что они не связаны друг с другом как причина и следствие, но что, хотя они

являются нематериальными Интеллектами, они индивидуализированы и дифференцированы в соответствии со степенью понимания ими Бога.[\[428\]](#)

Обсуждая второй фундаментальный принцип, Откровение, Альбо в старой доброй манере утверждает, что человек - благороднейшее создание подлунного мира, а наиболее отличительная и благородная часть человека — его форма и сущность - является теоретическим разумом. Следовательно, целью человека должна быть реализация теоретического интеллекта. В то же время, и без особой последовательности, Альбо принимает сторону Джуды Галеви и Крескаса, используя их аргументы, не называя их, о том, что философы и философствующие теологи неправы, которые ставят человеческое бессмертие, совершенство и счастье исключительно в зависимость от интеллектуальной деятельности. Он приходит к выводу, что духовное понимание, которое дает совершенство души, когда в СОМсочетании с практикой, не приобретение, но намерение исполняя волю Божию в исполнении добрых дел, а не удовольствие или вознаграждение.[\[429\]](#)

Учитывая это, становится важным вопросом, какие практики ведут к человеческому совершенству, а какие - в другую сторону. В целом, мы можем заключить, что подобное желает подобного и радуется подобному, что те поступки, которые доставляют душе удовольствие до и после совершения, хороши и полезны, в то время как те, которые вызывают последующую боль, сожаление и печаль, плохи и уводят душу от совершенства.

Но только что предложенного критерия удовольствия и боли недостаточно в качестве руководства к поведению, поскольку многое зависит от темперамента человека. То, что горячий мужчина может похвалить и найти в этом удовольствие, флегматичный темперамент будет возражать и будет испытывать дискомфорт при выполнении. Кроме того, поскольку доброе дело всегда является средним между двумя крайностями, которые трудно точно измерить; и поскольку доброе дело - это то, что угодно Богу, и за пределами обобщений мы не можем сказать, что угодно Богу, а что нет, поскольку мы не знаем его сущности, ради человека было необходимо, чтобы Бог открыл свою волю человечеству через пророка. Таким образом, Откровение доказывается разумом.[\[430\]](#)

Это приводит к проблеме пророчества, одного из производных принципов Откровения. Божественное влияние, от которого человек получает знание о вещах, угодных и неугодных Богу, он не может получить без божественной воли. Вместо магии, гадания и общения со злыми духами и умершими, к которым прибегали древние язычники, чтобы узнать будущее, Бог посылал в Израиль пророков, чтобы поведать народу о воле Божьей. Предсказание будущего было для них лишь второстепенным. Пророчество - это сверхъестественный дар, независимо от того, происходит оно с помощью воображения или нет. Если бы это было естественным явлением, зависящим от интеллектуальной силы человека и его способности воображения, как думают философы и некоторые еврейские теологи, среди философов должны были бы быть пророки.

Здесь мы снова видим, что Альбо придерживается точки зрения Галеви и Крескаса против интеллектуализма Маймонида и Герсонида. Его дальнейшая классификация степеней пророчества основана на Маймониде, хотя Альбо упрощает ее. Вместо одиннадцати Альбо признает всего четыре степени, включая степень Моисея. Подавляющее большинство человечества, говорит он, останавливается на способности к анализу, которая проявляется при анализе вещей на материю и форму и так далее, хотя не все они заходят так далеко. Но есть

несколько человек, которые идут дальше и способны произносить слова мудрости и петь хвалу Богу, не будучи в состоянии объяснить эту силу. Это святой дух ("Руах ха-Кодеш"). Некоторые идут еще дальше и силой своего разума и воображения видят истинные сны и получают пророчества; хотя, поскольку воображение берет верх, они очень упорно борются, дрожат и падают в обморок, почти теряя свою душу. Это первая стадия пророчества. Вторая стадия - это когда воображение и разум равны. В этом случае нет никакой борьбы или обморока. Видения приходят к пророку ночью во сне или в грезах днем. Формы, которые появляются, нереальны, но значения, которые они передают, реальны. Таковы фигуры женщин, лошадей, корзины с летними фруктами и так далее в видениях Захарии и Амоса. Третья стадия - это когда разум берет верх над воображением и возникают не формы или образы, а реальные сущности и идеи, подобные видениям Иезекииля, которые представляют реальные вещи в тайнах природы и божественности. Пророк на этой стадии также слышит ангела, говорящего с ним и дающего ему информацию, важную для него самого или других. Во всех этих случаях важна воля Божья. Никакая подготовка не может заменить этого. Наконец, достигается четвертая стадия, когда воображение вообще не вступает в игру. На этой стадии нет ни ангела, ни формы, и послание приходит к пророку днем, когда он бодрствует. Он слышит голос, говорящий ему то, что он желает знать; и когда бы он ни захотел, он может призвать эту силу. Только Моисей достиг этой последней стадии. Помимо пророков, праведники и благочестивые обладают различной степенью власти в зависимости от степени их единения с Богом. Некоторые могут таким образом влиять на силы природы, чтобы они повиновались им, подобно тому, как человек может, думая о еде, вызвать слюноотделение. Таким образом, они могут, задумавшись, вызвать дождь и бурю. Другие могут обрушивать огонь сверху и воскрешать мертвых.

Под влиянием пророка дар пророчества иногда может принадлежать людям, которые сами по себе неподготовлены и недостойны. Станьте свидетелем откровения на Синае, где весь народ, числом в шестьсот тысяч человек, был наделен духом пророчества, и притом в высшей степени, подобно самому Моисею. Пророческая среда отражает дух пророчества на других, как гладкая поверхность отражает солнечный свет на темные тела. Вот почему пророчества встречаются только в Израиле и Палестине, потому что ковчег и Каменные Скрижали, на которых покоится Шекина, отражают божественный дух на тех, кто достоин, и содержат в себе нечто, напоминающее содержимое ковчега, а именно Тору и заповеди.^[431]

Среди истинных верований, которые мы видели (стр. 416), Непреложность Закона связана с принципом Откровения. Следовательно, здесь самое подходящее место для обсуждения этого вопроса. Может ли божественная религия меняться со временем или нет? На первый взгляд может показаться, что не может. Ибо дающий выражает свою волю в Законе, и его воля никогда не меняется. Получатели те же, *то есть* одна и та же нация, а нация не меняется. Наконец, цель Закона или религии - дать людям истинное мнение, и оно никогда не меняется.

И все же при дальнейшем размышлении кажется, что нет причин, по которым религия не должна меняться вместе со сменой получателя, подобно тому, как врач меняет свой рецепт в зависимости от прогресса пациента, и на самом деле мы обнаруживаем, что заповеди, данные Адаму, отличались от заповедей, данных Ною, Аврааму и Моисею. Адаму не разрешалось есть мясо, Ною разрешалось. Аврааму было предписано обрезание. Возвышенности сначала были разрешены, а затем запрещены. Маймонид превращает неизменность Закона в фундаментальную догму, опираясь на заповедь "Не прибавляй к нему и не убавляй от него"

(Втор. 13, 1). Но, во-первых, в этом стихе говорится об изменениях в способе соблюдения законов; и, кроме того, в нем ничего не говорится о том, что сам Бог изменил Закон.

Фразы "вечный устав", "во все ваши поколения", "это знамение навеки" не являются доказательством вечности Закона; ибо не ко всем заповедям прилагаются эти выражения, и это скорее показывает, что остальные могут быть изменены. Кроме того, выражения "на вечность" и так далее не следует воспринимать абсолютно. Они часто используются для обозначения конечных периодов времени.

После Вавилонского изгнания были внесены два изменения. Они изменили символы, которыми была написана Библия, а также порядок и названия месяцев, начав с Тишри вместо Нисана. Таким образом, нет причин, по которым другие законы также не могли бы измениться. Таким образом, нам не нужно рассматривать Неизменность Закона как фундаментальную догму Маймонида. Хасдай Крескас также связывает это с истинными убеждениями, а не с фундаментальными принципами.

Альбо решает проблему следующим образом: дело, открытое самим Богом, не может быть изменено пророком, если оно не изменено самим Богом. Первые две заповеди: "Я Господь, Бог твой и т.д." и "Да не будет у тебя других богов и т.д." были услышаны народом непосредственно от Бога без вмешательства Моисея, следовательно, они не могут быть изменены никаким пророком. Из этого следует, что три фундаментальных догмы - существование Бога, Откровение и Награда и наказание - никогда не могут быть изменены пророком, поскольку они подразумеваются в первых двух заповедях, которые были услышаны от самого Бога. Остальные заповеди, услышанные от Бога через толкование Моисея, могут быть изменены пророком в качестве временной меры. Другие законы, данные Моисеем, могут быть изменены более поздним пророком даже навсегда. Но пророк должен быть более великим, чем Моисей, и он должен показать это величием, количеством, публичностью и постоянством своих чудес, которые должны превосходить чудеса Моисея. Он также должен показать, что он был послан Богом изменить Закон, так же ясно, как Моисей доказал, что он был послан дать его. Но маловероятно, что какой-либо такой пророк придет, ибо Тора говорит, что никогда не было и не будет такого пророка, как Моисей.^[432]

Прежде чем обсуждать третью фундаментальную догму, Альбо считает желательным сначала разобраться с несколькими другими проблемами, подразумеваемыми этой догмой, одна из которых, знание Бога, была перенесена в это место, хотя она и связана с Откровением, потому что ее нельзя четко отделить при обсуждении от проблемы Свободы. Провидение - это другая связанная с этим проблема, которая вытекает из догмы о Награде и наказании.

В трактовке Альбо знания и Свободы нет ничего нового. Подобно Маймониду, он настаивает на том, что Бог должен быть всеведущим, и, с другой стороны, нельзя отрицать случайность, как и свободу. Он приводит стандартные аргументы, которые нет необходимости воспроизводить в столь поздний час. И его решение совпадает с решением Маймонида о том, что в Боге человеческая свобода и божественное Всеведение совместимы, потому что знание Бога - это не наше знание.^[433]

Нет ничего оригинального и в обсуждении Альбо проблемы Провидения. Он признает вместе с Маймонидом и другими, что сильным аргументом против особого Провидения является наблюдаемое неравенство между судьбами людей и их очевидными достоинствами. И он

пытается, используя хорошо отработанный метод, привести причины и объяснения этого неравенства, которые не будут неблагоприятно влиять на Божью справедливость или его особое Провидение. Причины таковы, с какими мы встречались ранее, и мы не будем их повторять. Альбо также приводит несколько положительных аргументов, доказывающих реальность особого Провидения для человека. Он видит в различных явлениях природы и человека свидетельства отклонения от чисто "естественного", как того требуют принципы физики Аристотеля или законы единообразия. Это свидетельствует об особом Провидении. Таким образом, существование сухой земли, самого тяжелого элемента над водой, не может быть объяснено законами физики. Явление дождя нельзя свести к закону, следовательно, оно утверждает волю, цель и Провидение. Предостережение во сне является прямым доказательством особого Провидения, и едва ли вероятно, что человек, обладающий особым интеллектом, превосходящим разум других животных, не должен также получать особую заботу, превосходящую ту, которой обладают низшие животные. Теперь они защищены как вид, следовательно, человек обеспечен как индивидуум.[\[434\]](#)

Избавившись от вспомогательных догм, Альбо переходит к фундаментальному принципу Вознаграждения и наказания. Он приводит различные мнения по этому вопросу, которые зависят от представления человека о природе души. Таким образом, если кто-то считает, что человеческая душа не отличается по своему виду от души животного, то из этого следует, что поскольку для животного нет награды и наказания, то нет их и для человека. И если кто-то рассматривает человеческую душу просто как способность или возможность разума, он неизбежно должен прийти к выводу, что душа погибает вместе с телом и после смерти нет духовной награды и наказания. Следовательно, единственная награда должна быть материальной, при жизни. С другой стороны, наш общий опыт, который показывает нам множество случаев, когда хорошие люди страдали, а плохие наслаждались процветанием, казалось бы, свидетельствует против материального вознаграждения и наказания в этом мире. Это, взятое вместе с философским мнением о том, что душа является нематериальной и неразрушимой субстанцией, порождает третью точку зрения, согласно которой единственное вознаграждение после смерти - духовное. Ни одна из этих точек зрения не удовлетворяет Альбо. Первые два потому что они основаны на ошибочном представлении о душе. Все согласны, как философы, так и теологи, что человеческая душа отличается по своему виду от души животного; и точно так же признается, что человеческая душа бессмертна. Его критика третьей точки зрения, поскольку она основана на интеллектуалистической идее о том, что высшей ценностью является интеллектуальное усилие, а единственной наградой является бессмертие, которое порождает интеллектуальная деятельность, аналогична критике Галеви и Крескаса в их стремлении опровергнуть это представление и заменить его религиозным взглядом на то, что душа - это независимая субстанция, обладающая способностью к интеллекту *на службе Богу*. Степень, в которой человек осознает это служение, определяет его награду и наказание. Аргумент, основанный на опыте Альбо, здесь не отвечает, но мы можем предположить, что он рассматривает его как ответ на то, что он сказал в своем обсуждении Провидения, где он пытается объяснить процветание нечестивых и невзгоды праведных.

Соответственно, собственное мнение Альбо - это то, что он также приписывает Библии, что существует двойная награда: в этом мире и в загробном. Все еще существуют разногласия относительно природы истинной и окончательной награды, дается ли она только душе или телу и душе, объединенным в воскресении. Он цитирует мнение Маймонида, с которым он согласен, о том, что настоящая награда - это чисто духовное наслаждение только для души. Безусловно,

после пришествия Мессии тела праведников будут воскрешены, чтобы прославить повсюду Божьи чудеса, или чтобы доставить этим людям телесное наслаждение за боль, которую они перенесли при жизни, или чтобы дать им дополнительную возможность достичь совершенства, чтобы позже они могли получить большую награду. Но это состояние воскресшей жизни продлится лишь некоторое время, а затем все снова умрут, и души будут вечно наслаждаться духовной жизнью.

Другое мнение, которого придерживается Нахманид, заключается в том, что настоящая и окончательная награда - это соединение тела и души для вечной жизни. Альбо не удовлетворен этой точкой зрения, его возражения заключаются, среди прочего, в том, что если воскреснут только совершенные, остальные останутся вообще без какой—либо награды, не говоря уже о той трудности, что маловероятно, что человеческое тело — вещь скоропортящаяся - превратится в материю, которая будет существовать вечно.

Что касается природы награды и наказания после смерти, Альбо говорит нам, что награда будет заключаться в осознании душой того, что ее усилия в этом мире были правильными, и в следующем мире она будет готова присоединиться к духовным существам, что доставит ей огромную радость. Заблудшая душа окажется в положении, когда она все еще будет желать материальных удовольствий этого мира, но не сможет получить их из-за отсутствия материальных органов. В то же время оно также будет удовлетворять другое, более естественное желание духовной субстанции присоединиться к другим духовным существам в другом мире. Это чувство оно также не сможет удовлетворить из-за своего стремления к совершенству. Это разделение неудовлетворенных желаний причинит душе мучительную пытку, и это ее наказание.^[435]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наша задача выполнена. Теперь мы достигли предела, который сами себе назначили. Мы объективно и с большей или менее детализацией проследили рационалистическое движение в средневековом еврействе от его зарождения в девятом и десятом веках в Вавилоне среди караимов и раббанитов до его упадка в Испании и южной Франции в пятнадцатом веке. Мы проследили его восходящую кривую от Саадии через Габироль, Бахью и Ибн Дауда до его высшей точки в Маймониде, и мы также проследили его спуск через Гертониды, Крескас и Альбо. Мы приняли во внимание его сущностную природу как серьезной и добросовестной попытки определить еврейское *мировоззрение* посреди противоречивых притязаний религий и философий. Еврейские священные писания должны были быть изучены и приведены в соответствие с самими собой в отношении определенных этических и метафизических вопросов, которые навязывались умам мыслящих людей. В этом начинании было необходимо учитывать систему доктрин, которая росла среди их мусульманских соседей и хозяев — сама унаследованная от Греции — и приспособливать ее учения к учениям иудаизма. Настройка принимала различные формы в зависимости от темперамента настройщика. Она доходила до крайностей, практически принося одну из двух систем учения в жертву другой, и считала среди своих приверженцев тех, кто честно старался воздать каждой из них должное. Система иудаизма была одинаковой для всех на протяжении всего периода нашего исследования, за исключением лишь различий между караимами и равванитами. Этого не было в случае с

системой философского учения. Там мы можем видеть развитие от Калама через неоплатонизм к аристотелизму, и мы соответственно классифицировали еврейских мыслителей как мутакаллимун, неоплатоников или аристотелианцев, или комбинации в различных пропорциях любых двух из трех упомянутых систем.

В нашу компетенцию не входило рассматривать мистическое движение в средневековом еврействе в том виде, в каком оно развивалось в каббалистических трудах и завоевало почву, уступленную с течением времени более здоровым рационализмом. Чтобы дополнить картину, достаточно будет сказать, что по мере ухудшения политических и экономических условий жизни евреев в четырнадцатом и пятнадцатом веках, а на смену свободе и веротерпимости пришли преследования и изгнания, евреи стали более ревностно относиться к своему собственному духовному наследию в отличие от иностранного импорта; к философии и рационализму стали относиться косо, особенно после того, как опыт показал, что научное образование не благоприятствовало еврейской стойкости и лояльности. В условиях страданий и преследований те, кто оставался на своих постах, были, как правило, не так называемыми просветленными, которые играли с иностранными знаниями, а простыми людьми, которые верили в Тору и традиции в старом добром стиле. Приверженцы философии и науки сдались первыми, и многие из них отказались от иудаизма.^[436] Таким образом, мистицизм и мракобесие заняли место просвещения как меры самозащиты. Материальные стены гетто и духовные стены Талмуда и Каббалы не давали остаткам быть подавленными и поглощенными враждебным окружением христиан и мусульман. Вторая половина четырнадцатого и пятнадцатый века не были благоприятны для философских исследований среди евреев, и те немногие, кто кое-где все еще проявляет интерес к науке и философии, сочетают это с верой в каббалу и не оказывают большого влияния на развитие иудаизма.

Шемтоб бен Джозеф ибн Шемтоб (ок. 1440), автор работы под названием "Эмунот",^[437] является решительным противником греческой науки и философии. Он не довольствуется нападка на меньшее светило и экстремистов, таких как Альбалаг, или Герсонид, или Авраам ибн Эзра. Он обращается к самому истоку еврейского аристотелизма и возлагает на Маймонида ответственность за ереси, охватившие еврейский лагерь. Он рассматривает одну доктрину за другой великого еврейского философа и указывает, насколько это опасно для истинной еврейской веры. Иуда Халеви и Нахманид представляют для него истинно еврейскую позицию. Тайны еврейской веры раскрываются не в философии, а в Каббале, которую Маймонид не изучал и которую он не понял бы, если бы изучал ее, поскольку у него не было каббалистической традиции.

В отличие от Шемтоба, его сын Джозеф бен Шемтоб (ум. 1480)^[438] проявляет большое восхищение Аристотелем и Маймонидом. Но он смог сделать это, поверив легенде о том, что Аристотель в преклонном возрасте отрекся от своих еретических доктрин, в частности от вечности мира. Джозеф бен Шемтоб провел специальное исследование Этики Аристотеля, к которому написал комментарий, и попытался показать, что этические доктрины стагиритов были неправильно поняты; что высшее благо человека и его окончательное счастье следует искать, согласно Аристотелю, не в этом мире, а в загробном. Он считает, что это также было недоразумением, когда Маймонид и другие заставляют Аристотеля отрицать особое Провидение. Истинная наука на самом деле не противостоит иудаизму. В то же время он, как и его отец, осознает опасность чрезмерного изучения науки и поэтому соглашается с Соломоном

бен Адретом в том, что изучение философии следует отложить до зрелого возраста, когда ученик уже проникнется еврейской образованностью и религиозной верой.

Сын Иосифа, носящий имя своего деда, Шемтоб бен Иосиф (1461-89 гг. н.э.), пошел по стопам своего отца,^[439] и написал комментарий к "Руководству для сбитых с толку" Маймонида, которого он защищает от нападок Крескаса.

Исаак бен Моисей Арама (1420-1494)^[440] является автором философско-гомилетического комментария к Пятикнижию под названием "Акедат Ижак" и небольшого трактата о взаимоотношениях философии и теологии. Он также интересовался каббалой и ставил еврейское откровение выше философии.

Дон Исаак Абарбанель (1437-1508),^[441] выдающийся еврейский государственный деятель, отправившийся со своими братьями в изгнание во время изгнания евреев из Испании в 1492 году, был плодовитым автором по библейской экзегезе и религиозной философии. Хотя он был большим поклонником Маймонида, к "Руководству" которого он написал комментарий, и чьи тринадцать статей символа веры он защищал от критики Крескаса и Альбо, он, тем не менее, был откровенным противником рационалистической позиции, и у него не было достаточно сильных фраз для таких людей, как Альбалаг, Герсонид, Моисей Нарбоннский и другие, которых он осуждает как еретиков и проповедников опасных доктрин. Он даже не щадит самого Маймонида, когда последний пытается отождествить традиционные "Маасе Берешит" и "Маасе Меркаба" с аристотелевской физикой и метафизикой (ср. выше, стр. 303 f.) и принимает каббалистические взгляды наряду с философскими доктринами. Он не оригинален и не до конца последователен.

Его сын Иуда Лео Абарбанель (1470-1530)^[442] является автором философского труда на итальянском языке "Dialoghi di Amore" (Диалоги любви), который дышит духом Возрождения пятнадцатого и шестнадцатого веков в Италии. Она находится под влиянием Платона и Плотина и отождествляет Бога с любовью, которая рассматривается как важнейший принцип всей жизни и деятельности в мире, включая даже неорганические природные процессы. Не предпринимается никаких попыток создать еврейскую философию, и хотя все доказательства говорят против этого, некоторые утверждают, что Иуда Абарбанель был обращен в христианство.

В той же стране, в Италии, Иуда бен Иехиэль Мессер Леон из Мантуи^[443] (1450-1490) сделал себе имя как ученик Цицерона и средневековой латинской схоластики. Он написал риторику на иврите, основанную на Цицероне и Лактанции, и сочинил логические работы, основанные на латинском тексте Аристотеля и Аверроэса. Как оригинальный исследователь философии он не имеет никакого значения.

Два члена семьи Дельмедиго с Крита, Илия (1460-1498) и Джозеф Соломон,^[444] хорошо известны как студенты-философы и писатели на философские и научные темы.

Таким образом, поток философской мысли, который зародился среди евреев в Вавилонии и тек сквозь века, постоянно расширяя и углубляя свое русло, пройдя через Испанию и достигнув высшей точки во второй половине XII века у Маймонида, начал сужаться и иссякать, распространяясь во Францию и Италию, пока, наконец, полностью не иссяк в той самой стране, которая открыла новый мир мысли, красоты и чувств в XV веке, стране Возрождения. Еврейская философия никогда не выходила за пределы схоластической стадии, и свобода и свет, которые

пришли к остальному миру с возрождением древних знаний, а также изобретений и открытий современной эпохи, показали, что евреи неспособны воспользоваться теми благословениями, которые они давали. Угнетение и мрак заставили евреев замкнуться в своей скорлупе, и они искали утешения в свободе, в которой им было отказано, сосредоточив свои интересы, идеалы и надежды на раввинских писаниях, как юридических, так и мистических. В последующие столетия среди евреев появлялись философы, но они либо философствовали без оглядки на иудаизм и вопреки его фундаментальным догмам, тем самым навлекая на себя гнев и исключение синагоги, либо они стремились отделить иудаизм от теоретических спекуляций на том основании, что еврейская религия - это не философия, а правило поведения. В более поздние времена еврейство разделилось на секты и под влиянием современного индивидуализма утратило свой центральный авторитет, сделав каждую группу арбитром своей собственной веры и практики и сузив религиозное влияние до вопросов церемонии и общественной деятельности практического характера. Сейчас есть евреи и есть философы, но нет еврейских философов и нет еврейской философии.

БИБЛИОГРАФИЯ[D]

ОБЩИЕ РАБОТЫ

Solomon Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859, pp. 461-511. Краткое историческое резюме философских авторов и книг. German translation by Beer, *Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden*, Leipzig, 1852. Английский перевод Исидора Калиша, "Философия и философские авторы евреев", Цинциннати, 1881.

A. Schmiedl, *Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie*, Wien, 1869.

Moritz Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters* (3 parts), Wien, 1870-84.

David Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, Gotha, 1877.

Simeon Bernfeld, *ב ישראל החדת תהפלוסופיאת ולד, אלהים ודת*, Warsaw, 1897.

S. Horovitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters, von Saadia bis Maimuni*, Breslau, 1898-1912 (includes so far Saadia, Gabirol, Ibn Zaddik, Abraham ibn Daud).

J. Pollak, "Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter" in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. XVII (1904), стр. 196-236, 433-459.

Ueberweg-Baumgartner, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. II, 10-е изд., Берлин, 1915, стр. 385-403.

David Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt*, vol. I, Берлин, 1907, том. II, часть I, Берлин, 1910.

Ignaz Goldziher, *Die jüdische Philosophie in Allgemeine Geschichte der Philosophie*, von W. Wundt, etc. (Die Kultur der Gegenwart I, 5), pp. 70-77 (2nd ed., pp. 301-337).

Калам в еврейской философии

Martin Schreiner, *Der Kalam in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895.

Исаак Израэль

Jacob Guttman, *Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli*, Münster i. W. 1911.

Аль Мукаммас

Абрахам Гаркави, в русском периодическом издании " *Восход*", сентябрь 1898г.

Саадия

Jacob Guttman, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen, 1882.

D.J. Engelkemper, *Saadia Gaon's religionsphilosophische Lehre über die heilige Schrift*, übersetzt und erklärt, Münster, 1903.

Джозеф Аль - Басир

P. F. Frankl, *Ein Mu' tazilitischer Kalam aus dem 10. Jahrhundert*, Wien, 1872.

Miksa Klein, *Júszuf Al-Baszîr, Al-Kitâb Al-Muḥtavî*, Budapest, 1913.

Эрно Моргенштерн, Юсуф Аль-Басзир, Аль-Китаб Аль-Мутави, Будапешт, 1913.

Иешуа бен Иуда

Martin Schreiner, *Studien über Jeschu' a ben Jehuda*, Berlin, 1900.

Соломон ибн Габироль

S. Munk, *Mélanges, etc.*, Paris, 1859, pp. 151-306.

Seyerlen, in *Zeller's Theologische Jahrbücher*, vols. XV и XVI.

Jacob Guttman, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, Göttingen, 1889.

David Kaufmann, *Studien über Salomon ibn Gabirol*, Budapest, 1899.

Бахья ибн Пакуда

David Kaufmann, "Die Theologie des Bachja Ibn Pakuda," in "Gesammelte Schriften von David Kaufmann " (ed. Бранн), т. II, Франкфурт-на-Майне, 1910, стр. 1-98.

Дж. Х. Герц, Бахья, Еврейский Томас Кемпис, Нью-Йорк, 1898 г. (в Шестом двухгодичном отчете Ассоциации еврейских теологических семинарий).

Псевдо-Бахья

Jacob Guttman, "Eine bisher unbekannte, dem Bachja ibn Pakuda zugeignete Schrift," *Monatschrift f. G. u. W. d. J.*, vol. XLI (1897), стр. 241 и далее.

Абрахам Бар Хийя

Jacob Guttman, in *Monatschrift f. G. u. W. d. J.*, 1900.

Иосиф Ибн Цаддик

Max Doctor, Die Philosophie des Joseph Ibn Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den Lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht, Münster, 1895.

Leopold Weinsberg, Der Mikrokosmos, ein angeblich im 12. Jahrhundert von dem Cordubenser Joseph ibn Zaddik verfasstes philosophisches System, nach seiner Echtheit untersucht, Breslau, 1888.

Джуда Халеви

Ad. Frankl-Grün, Die Ethik des Juda Halevi, Bilin, s. a.

David Kaufmann, Jehuda Halewi, Versuch einer Charakteristik, Breslau, 1877; reprinted in "Gesammelte Schriften" (ed. Бранн), Франкфурт-на-Майне, 1910, т. II, стр. 99-151.

Дэвид Ноймарк, Философия Иегуды Халлеви в ее принципах, Цинциннати, 1908.

Julius Guttman, Das Verhältniss von Religion und Philosophie bei Jehuda Halewi, in Israel Lewy's Festschrift (ed. Бранн и Эльбоген), Бреслау, 1911, стр. 327-358.

Авраам Ибн Эзра

Нахман Крохмаль, הַמַּדְרָשׁ בְּכֹסֵי מִנְיָן, Варшава, 1894, стр. 266 и далее.

David Rosin, Die Religionsphilosophie Abraham ibn Esras, in *Monatschrift f. G. u. W. d. J.* vols. XLII (1898) и XLIII (1899).

G. Orschansky, Abraham ibn Esra als Philosoph, Breslau, 1900.

Авраам Ибн Дауд

Gugenheimer, Die Religionsphilosophie des R. Abraham ben David ha-Levi nach dessen noch ungedruckter Schrift Emuna Rama in ihrem inneren und historischen Zusammenhange entwickelt, Augsburg, 1850.

Jacob Guttman, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen, 1879.

Маймонид

M. Joel, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, Breslau, 1876.

Simon B. Scheyer, Das Psychologische System des Maimonides, Frankfurt a. M., 1845.

David Rosin, Die Ethik des Maimonides, Breslau, 1876.

Moses Ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss, heraus-gegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums, Band I, Leipzig, 1908.

Louis-Germain Levy, Maïmonide, Paris, 1911 (Les Grands Philosophes).

J. Münz, Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke, Frankfurt a. M., 1912.

M. Joel, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides, Breslau, 1876.

Jacob Guttman, Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in *Moses ben Maimon* (see above), pp. 135-230.

David Kaufmann, Der "Führer" Maimûni's in der Weltliteratur, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. XI (1898), стр. 335-376; перепечатано в "Gesammelte Schriften" (ред. Бранн), Франкфурт-на-Майне, 1910, т. II, стр. 152-189.

Дж. П. Викаршем Кроуфорд, "Восхитительное видение" Альфонсо де ла Торре и "Руководство для озадаченных" Маймонида, Публикации Ассоциации современного языка Америки, XXVIII, 2 (1913), стр. 188-212.

Исаак Хусик, Анонимный средневековый христианский критик Маймонида, *Jewish Quarterly Review*, Новая серия, том. II, 1911, стр. 159-190.

Герсониды

M. Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, Breslau, 1862.

Isidore Weil, Philosophie Religieuse de Levi ben Gerson, Paris, 1868.

Benzion Kellermann, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson, Uebersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes, Erster Teil, Berlin, 1914. Содержит немецкий перевод первой книги "Милхамот Адонай". Перевод во многих местах ошибочен, как показал автор настоящей статьи в статье, озаглавленной "Исследования Герсониды", которая появится в *Jewish Quarterly Review*, Новая серия, в течение 1917 года.

Хасдай Крескас

M. Joel, Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt, Breslau, 1866.

Philipp Bloch, Die Willensfreiheit von Chasdai Creskas, München, 1879.

Julius Wolfsohn, Der Einfluss Gazâlî's auf Chisdai Crescas, Frankfurt a. M., 1905.

Дэвид Ноймарк, "Крескас и Спиноза", в ознаменование Пятого столетия публикации "Ор Адонай"; в Ежегоднике Центральной конференции американских раввинов, XVIII, 1908, стр. 277-318.

Джозеф Альбо

Samuel Back, Joseph Albo's Bedeutung in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, Breslau, 1869.

Яулус, в *Monatschrift f. G. u. W. d. J.*, 1874, стр. 462 и далее.

A. Tänzer, Die Religionsphilosophie Joseph Albo's nach seinem Werke "Ikkarim" systematisch dargestellt und erläutert, Frankfurt a. M., 1896.

Библейская экзегеза

W. Backer, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni, Budapest, 1892.

ID., Die Jüdische Bibalexegese vom Anfange des zehnten his zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, Treves, 1892, reprinted from Winter und Wünsche, Die Jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons, II, 239-339, where a full bibliography is given.

Изд., Еврейская энциклопедия, с. v. Толкование Библии, §§ 14-16.

Влияние еврейской философии на схоластику

Работы Джоэла, Гуттмана, Кауфмана, Кроуфорда и Хусика, упомянутые выше при Маймониде; и, кроме того,

Jacob Guttman, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur, Göttingen, 1891.

ID., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Breslau, 1902.

Дополнительные ссылки приведены в примечаниях.

[D] Эта библиография содержит подборку наиболее важных экспозиционных работ. Оригинальные источники приведены в примечаниях.

Примечания

[Черными цифрами обозначена страница, светлыми - заметки]

xv, 1. См. ниже, стр. 395 и далее.

xvi, 2. Talm. Bab. Хагига, 11б.

3. Там же.

4. См. Зеллер, "Философия греха", III, 2, 3-е изд., стр. 347; Маймонид, "Руководство для сбивших с толку", I, гл. 71, начало.

xvii, 5. См. Венрих, De Auctorum Graecorum Versionibus et Commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque, Лейпциг, 1842, стр. 4 и далее; Де Бур, "Книга философии ислама", Штутгарт, 1901, стр. 17 и далее (английский перевод Джонса, Лондон, 1903, стр. 11-30). Дюваль, Сирийская литература, 2-е изд., Париж, 1900, гл. XIV, § 2, стр. 253 и далее.

xx, 6. См. Дитеричи, "Теология Аристотеля" (арабский текст), Лейпциг, 1882; немецкий перевод того же автора, Лейпциг, 1883.

7. See Bardenhewer, Die Pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i. Br., 1882.

8. See Valentinus Rose, Deutsche Literaturzeitung, 1883, p. 843.

9. См. Хусик, Комментарий Иуды Мессера Леона к "Логике ветуса", Лейден, 1906, стр. 11, 97 примеч.

xxi, 10. Следующий набросок Калама см. в Goldziher, "Vorlesungen über den Islam", Гейдельберг, 1910, 100 ff, 127 f.

xxiv, 11. См. ниже, стр. 247.

xxv, 12. See Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin, 1895, p. 3; ibid., Studien über Jeschu' a ben Jehuda, Berlin, 1900, p. 12 ff.

xxvi, 13. См. Л. Гинзберг в Еврейской энциклопедии, с. v. "Антропоморфизм".

14. См. Талм. Баб. Berakot, 33b. א. ת. ומשק י. נ. מ. ד. י. מ. ד. י. מ.

15. См. Талм. Баб. Мегилла, 25b. ש. מ. י. ר. א. ת. ח. ו. ש. מ. י. ב. י. ד. י. ה. כ. ל.

16. Schreiner, Studien über Jeschu' a ben Jehudah, p. 15 note 2.

17. Смотри Баб. Талм. Pesakim, 54a, ד. ס. ת. י. ב. ת. ו. ה. ... ו. א. ל. ו. ה. ע. ו. ל. מ. ש. ב. ר. א. ק. ו. ד. מ. ו. ב. ר. א. ד. ב. ר. י. ש. ב. ע. ה., ד. ר. כ. ו. ר. א. ש. ת. ק. נ. נ. י. ה. ' (ח' מ. ש. ל. י.)

18. Schreiner 1. c. p. 12.

19. Там же.

20. Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, p. 3, 4.

xxvii, 21. Руководство для сбитых с толку, I, гл. 71.

22. См. ниже, стр. 246 и далее.

23. See Goldziher, Vorlesungen über den Islam, p. 155 ff.

xxviii, 24. См. Яхуда, Аль-Хидаджа Ила Фараид Аль-Кулуб де Бахджа ибн Джозеф Ибн Пакуда, Лейден, 1912, стр. 53 и далее.

xxxvii, 25. Ср. выше, примечание 6.

1, 26. See Steinschneider, Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin, 1893, § 479 and notes.

1, 27. See Guttman, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Breslau, 1902, P. 55 ff.

28. Omnia Opera Ysaac, Lugduni, (Lyons), 1515.

2, 29. See ה. ת. מ. ב. י. א. ג. ר. ו. ת., ed. Амстердам, стр. 14b.

30. S. Fried, Das Buch über die Elemente (ה. י. ס. ד. ו. ת. ס. פ. ר.), Drohobycz, 1900.

31. Published by Hirschfeld in "Festschrift zum achtzigsten Geburtstag Moritz Steinschneiders," Leipzig, 1896, PP. 131-141; cf. also pp. 233-4.

32. См. Примечание 28 и два предыдущих примечания.

5, 33. הַפְּסֵקֵי הַסֹּפֵר published by Steinschneider in the Hebrew periodical הַכֶּמֶל, pp. 401-405. cf. Guttman, Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli, Münster i. W., 1911, p. 31, note 1.

10, 34. Fried, הַיִּסּוּד וְהַסֹּפֵר, p. 12f.

17, 35. Берлин, 1885, стр. 65, 77-83, 151-154.

36. См. русскую газету "Восход", сентябрь 1898 г.

24, 37. Арабский текст под редакцией С. Ландауэра, Китаб аль-Аманат валь-Итикадат, Лейден, 1880. Еврейский перевод Иуды ибн Тиббона был опубликован многими изданиями. Ссылки в следующих примечаниях даны на издание Юзефова.

25, 38. Ср. Ниже, стр. 249 и далее.

39. Пт. I, гл. 1, третий аргумент, стр. 58 издания Юзефова.

40. Там же, четвертый аргумент, стр. 59.

26, 41. Ibid., ch. 3, p. 63 ff.; cf. Guttman, Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen, 1882, p. 45 f.

42. Pt. II, главы 9-12, стр. 95-101.

43. Пт. VI, ч. 1, стр. 149.

44. Pt. II, ч. 2, с. 88-9.

27, 45. Введение, стр. 38-39.

46. Там же, стр. 40.

28, 47. Там же, стр. 43-48.

48. Там же, стр. 48.

49. стр. 49

50. стр. 51.

29, 51. Пункт I. Введение, стр. 54 f.

52. Там же, ч. 1, с. 56.

30, 53. Там же, стр. 57.

54. Там же, стр. 58.

55. Там же, стр. 59.

31, 56. Ч. 2, стр. 60 и далее.

57. Глава 3, третье мнение, стр. 66 и далее.

32, 58. Глава 4, стр. 80-82.

59. Pt. II, Введение, стр. 86.

60. Там же, ч. 1, с. 88.

33, 61. Pt. I, гл. 3, пятое мнение, стр. 68.

62. Pt. II, ч. 2, с. 89.

34, 63. Там же, главы 4-5, стр. 91-93.

64. See Graf, Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjā ibn ʿAdī und späteren Autoren, Münster, 1910, p. 32, note, p. 52.

35, 65. III, гл. 10, с. 122; V, гл. 8, с. 147; VII, гл. 2, с. 165.

66. II, главы 9-12, стр. 95-102.

37, 67. VI, главы 1-4, стр. 148-156.

38, 68. III главы. 1-3, с. 104-110.

40, 69. Там же, главы 4-5, стр. 110-113.

70. Глава 6, стр. 113-114.

71. Главы 7-9, стр. 114-121.

41, 72. IV, стр. 124-136.

42, 73. V, главы 1-3, стр. 136-140.

43, 74. IX, главы 1-4, стр. 185-190.

44, 75. VI, гл. 8, стр. 160-162.

45, 76. VII, главы 1-9, стр. 162-174.

77. VIII, стр. 175-185.

78. IX, главы 5-11, стр. 190-197.

46, 79. X, стр. 197-215.

48, 80. Следующий набросок основан на книге Франкла "Ein MuʿTazilitischer Kalam aus dem 10ten Jahrhundert", Вена, 1872.

55, 81. The following sketch is based upon Schreiner, Studien über Jeschuʿa ben Jehuda, Berlin, 1900.

60, 82. התבארים (Письма Маймонида), изд. Амстердам, стр. 14b.

61, 83. See Munk, Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1859, p. 291 ff; Guttman, Die Scholastik des Dreizehnten Jahrhunderts, Breslau, 1902, pp. 60-85. *Id.*, Die Philosophie des Salomon

ibn Gabirol, Göttingen, 1889, p. 54 ff. Эта последняя работа и работа Мунка представляют собой лучшее изложение и критику философии Габироля, его источников и влияний.

62, 84. Ср. Баумкер, Авенсбролис Фон Витэ, Мюнхен, 1892-95, Прологомены.

63, 85. Jourdain, A., Recherches Critiques sur l'âge et l'origine des traductions Latines d' Aristote, 2 ed. Париж, 1843, стр. 197 примечание.

86. Munk, Mélanges, etc. (см. Примечание 83), содержит выдержки из Фалакеры на иврите. The Latin translation was published by Clemens Baeumker in the Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. I, пункты 2-4 (см. примечание 84 выше). См. также Сейерлена в "Theologische Jahrbücher" под редакцией Целлера, XV и XVI.

64, 87. Ср. Мунк, "Путеводитель по странам", II, стр. 25, примечание 1, конец.

88. See Kaufmann, Studien über Salomon ibn Gabirol, Budapest, 1899.

89. Baeumker, Fons Vitæ, V, p. 313, 6.

65, 90. F. V. V., 333-335, Фалакера в Меланжах Мунка, V, §§ 67-69.

91. F. V. IV, 8 и далее., Falaquera IV, § 1.

92. F. V. V., 296, 10.

93. F. V. IV, 243, 10.

94. F. V. III, стр. 196, 5 и далее, Falaq. III, § 10.

95. F. V. III, 208, 15; Falaq. III, § 44.

67, 96. F. V. III, 175, 10 и далее.; Falaq. III § 27 и далее.

97. F. V. IV, 211, 9 и далее., 213, 17 и далее., 217, II и далее., 218, 18; Фалак. IV, §§ 1-4 и последующие.

98. F. V. V, 258, 19; 259, 1; 268, 8, 14, 15; 322, 12; Фалак. V, § 55.

68, 99. F. V. V, 306, 7 и далее.; Falaq. V, § 34 и далее.

100. F. V. V, 330, 15 ff.; Falaq. V, § 64 и далее.

101. F. V. V, 326, 3 и далее.; Falaq. V, § 60 и далее.

70, 102. F. V. III, 204, 13 и далее.; Falaq. III, § 37.

71, 103. С. Уайз, "Совершенствование моральных качеств", Нью-Йорк, 1901. (Востоковедение Колумбийского университета, том 1.)

72, 104. F. V. I, 4, 24 и далее; Falaq. I, § 2.

78, 105. См. Мунк, Меланж, 166 и далее.

80, 106. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb Al-Hidāja 'Ilā Farā'id Al-Qulūb, Frankfurt a. M., 1904, 12 ff.; *id.*, Al-Hidaja 'Ilā Faraid Al-Qulūb des Bachja ibn Joseph ibn Paqūda, Leyden, 1912, 63 f.

107. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, I, Berlin, 1907, 485-493.

81, 108. В своем комментарии к Втор. 32, 39. Ср. Яхуда, "Прологомены", стр. 12, примечание 2, где 35 следует исправить на 39.

109. Яхуда, Аль-Хидаджа и др., стр. 97.

85, 110. מלך הלב (Обязанности сердец) изд. Варшава, 1875, Введение, стр. 9-28.

86, 111. Там же, Введение, 28-37.

112. Яхуда, Аль-Хидаджа, стр. 53-112.

88, 113. Обязанности сердец, I, гл. 1-6, стр. 41-58.

89, 114. Обязанности, I, гл. 6, стр. 57-8.

92, 115. Там же, гл. 7, стр. 58-69.

93, 116. Глава 8, стр. 69-72.

117. Глава 9, стр. 72-76.

95, 118. Глава 10, стр. 76-84.

96, 119. Руководство для озадаченных I, гл. 53.

120. Обязанности, ч. 1, с. 44.

121. Там же, гл. 10, конец, стр. 92 и далее.

97, 122. Обязанности, II, стр. 95-137.

99, 123. III, стр. 138-197.

101, 124. IV, стр. 198-256.

125. Обязанности, 2-й том, часть V, стр. 3-35.

102, 126. VI, стр. 36-58.

103, 127. VII, стр. 58-82.

104, 128. VIII, стр. 82-126.

105, 129. IX, стр. 126-150.

130. X, стр. 151-168.

106, 131. Бройде, "Размышления о любви к Бахье бен Джозефу ибн Па"Коуда, Париж, 1896; название на иврите, הפשתור לפר.

132. Гольдзихер, "Китаб Маани ан-Нафс", Берлин, 1907.

133. See Guttman in "Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums," XLI (1897), 241 ff.

107, 134. Арабский текст, стр. 41, 12 и 46, 2; иврит, стр. 55, 1 и 61, 5.

135. Гл. 2, стр. 4, 29 (Евр. стр. 5, последняя строка).

136. Там же, стр. 6, 1 (Евр. стр. 7, 3).

137. Там же, стр. 5, 16 и далее (Евр. 6, 16 и далее).

138. Там же, гл. 9, стр. 34, 13 и далее. (Евр. стр. 44, 10).

139. Ч. 2, стр. 6, 6 и далее. (Евр. стр. 7, 8 и далее).

140. Гл. 12, стр. 42, 23 (Евр. стр. 56, 23).

108, 141. Главы. 1-2.

111, 142. Главы. 16-17.

143. Главы 6 и 11-12.

112, 144. Глава 2.

145. Глава 9.

113, 146. Глава 7.

147. Главы 19 и 21.

114, 148. ספר חסדיו под редакцией Фреймана, Лейпциг, 1860. Немецкий титул, Сефер Хеджон ха-Нефеш.

115, 149. стр. 2а.

150. Там же, также 4b.

151. См., однако, ниже, стр. 119.

152. стр. 2b.

116, 153. стр. 1.

117, 154. стр. 1-2.

118, 155. стр. 4b-5а.

156. стр. 2b-4а.

122, 157. стр. 5b-8а.

158. стр. 8b и далее.

123, **159**. стр. 11а.

160. стр. 10-12.

124, **161**. стр. 30b и далее.

125, **162**. See Doctor, Die Philosophie des Joseph ibn Zaddik, Münster, 1895, pp. 1-3; Horovitz, Der Mikrokosmos des Joseph Ibn Saddik, Breslau, 1903, I-II.

163. Horovitz, Mikrokosmos, XIII, ff.

164. Письма Маймонида, изд. Амстердам, 146.

126, **165**. Horovitz, Mikrokosmos, 7, 24-8, 2.

127, **166**. Там же, 44-46; 53-54; ср. ниже, стр. **145**.

167. Там же, стр. 37, 2 и далее; ср. ниже, стр. **138**.

129, **168**. стр. 1-2.

130, **169**. стр. 3-6.

133, **170**. стр. 7-19.

134, **171**. стр. 19-25.

137, **172**. стр. 25-33.

141, **173**. стр. 33-43.

142, **174**. стр. 43-47.

145, **175**. стр. 47-57

146, **176**. стр. 57-58.

149, **177**. стр. 59-79.

150, **178**. Аль-Хазари, I, 67, изд. Hirschfeld, Leipzig, 1887, p. 29, 24.

179. Там же, стр. 29, 19-20.

180. I, 63; II, 66; стр. 29 и 125.

151, **181**. See Kaufmann, Jehuda Halewi in "Gesammelte Schriften," Frankfurt a. M., 1910, vol. 2, pp. 99-151.

152, **182**. Аль-Хазари, IV, 13, 15; стр. 253, 18 и далее, 257, 6 и далее.

153, **183**. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, Gotha, 1877, pp. 119-140.

157, **184**. Аль-Хазари I, 1-67, стр. 1-29.

158, **185**. Там же, 70 и далее, стр. 31 и далее.

- 159, 186.** II, 6; стр. 75, 22 и далее.
- 187.** IX, 13; стр. 253, 18 и далее.
- 160, 188.** IV, 3; стр. 229, 10 и далее.
- 189.** Там же, 15 и далее; стр. 257, 6 и далее.
- 161, 190.** II, 2-4; стр. 71-75.
- 163, 191.** I, 87 и далее; стр. 39 и далее.
- 164, 192.** I, 99 и далее; стр. 53 и далее.
- 193.** II, 10 и далее; стр. 77 и далее.
- 194.** Там же, 36 и далее; стр. 103 и далее.
- 165, 195.** Там же, 68 ф.; стр. 125 ф.
- 167, 196.** IV, 3 и далее.; стр. 237, 9 и далее.
- 168, 197.** II, 26, с. 95; 48, с. 107 и далее
- 169, 198.** Там же, 50, стр. 109, 24 и далее; III, 1 и далее, стр. 141 и далее.
- 170, 199.** I, 109 и далее; стр. 59 и далее.
- 173, 200.** V, 20 и далее, стр. 337 и далее.
- 201.** IV, 25, стр. 267 и далее.
- 202.** Там же, 27, стр. 283 и далее.
- 174, 203.** Там же, 29 и далее, стр. 285 и далее.
- 175, 204.** См. выше, стр. 8.
- 205.** Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XXIX (1875), pp. 335-418.
- 177, 206.** V, 1 и далее, стр. 295 и далее.
- 179, 207.** IV, 25, стр. 281, 24 и далее.
- 181, 208.** V, 12, стр. 311 и далее.
- 182, 209.** Там же, 14, стр. 323 и далее.
- 183, 210.** Там же, 16 и далее, стр. 331 и далее.
- 211.** Там же, 22 и далее, стр. 357 и далее.
- 184, 212.** Цитируется Бахером в Еврейской энциклопедии, с. против Ибн Эзры, Авраама.

- 213.** Опубликовано Дюксом в "Сионе", II, Frankfurt a. M., 1842, стр. 117-123, 134-137, 157-159, 175. Ср. Также Literaturblatt des Orients, X, 748, где Дюкс публикует краткий отрывок из "Аругат Хабосем", которого нет в "Сионе". Он почерпнул это из другой рукописи.
- 187, 214.** "Йесод Мора", опубликовано с переводом на немецкий М. Крейзенаха, Франкфурт-на-Майне, и Лейпциг, 1840. Название на иврите תִּיּוֹת חֵן. Сефер Ха-Шем, изд. Липпман, 1834. Ср., Бахер, Еврейская энциклопедия, с. v.
- 189, 215.** מִן הַיּוֹם | מִן הַיּוֹם, Warsaw, 1894, ch. 17 (מִן הַיּוֹם), pp. 266 ff.
- 216.** Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's, in "Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums," 42 and 43 (1898 and 1899).
- 192, 217.** Там же., 42 (1898), стр. 454-455.
- 193, 218.** Комментарий к Исходу. 33, 21, ближе к концу длинного экскурса.
- 195, 219.** Комментарий к Исходу. 20, 2.
- 220.** Введение к его комментарию к Экклезиасту.
- 197, 221.** Эмуна Рама (евр. название אֱמוּנָה רַמָּה), опубликовано с переводом на немецкий Симсона Вайля, Франкфурт, 1852, стр. 2 (Евр.).
- 222.** Em. Ram., стр. 83.
- 198, 223.** См. примечание 221.
- 224.** Em. Ram., 2-3.
- 225.** См. примечание 221.
- 199, 226.** See Horovitz, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1909.
- 200, 227.** Но смотри ниже, стр. **354**, л. 31.
- 202, 228.** Em. Ram., стр. 1 и далее.
- 203, 229.** Там же, 4.
- 204, 230.** Аль Газали. Cf. Guttman, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen, 1879, p. 117, note.
- 205, 231.** Em. Ram., 44-46.
- 232.** Там же, 4-8.
- 207, 233.** Там же, 9-13.
- 208, 234.** Там же, 13-15.
- 209, 235.** Там же, 15-20.
- 216, 236.** Электронная память., 20-41.

237. Там же, 41-43.

220, 238. Электронная память., 44-51.

221, 239. Там же, 51-57.

223, 240. Там же, 57-69.

224, 241. Там же, 69-70.

226, 242. Там же, 70-75.

228, 243. Там же, 75-81.

230, 244. Там же, 93-98.

232, 245. See Guttman, Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Daud, p. 220, note 2.

235, 246. Там же, 98-104.

236, 247. **הגדלת המלכות**, Breslau, 1828. For other editions and interesting information concerning this treatise see Steinschneider, Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893, § 251, and Die Arabische Literatur der Juden, Frankfurt a. M., 1902, p. 208, 5.

248. Введение к одиннадцатой главе (гл. Хелек) трактата "Синедрион".

239, 249. Письма Маймонида, изд. Амстердам, стр. 13b-14.

250. Арабский текст был опубликован с французским переводом и чрезвычайно ценными примечаниями Соломона Мунка под названием "Путеводитель по странам", 3 тома, Париж, 1856-66. Английский перевод М. Фридлендера в 3-х томах., Лондон, 1881-1885, переиздано в одном томе, с пропуском примечаний, Лондон, 1910. For other translations, editions and commentaries see Kaufmann, "Der 'Führer' Maimûnis in der Weltliteratur," Archiv für Geschichte der Philosophie, XI (1898), pp. 335-376, republished in Kaufmann's Gesammelte Schriften ed. Бранн, том 2, Франкфурт-на-Майне, 1910, стр. 152-189. См. также перевод Фридлендера, Лондон, 1910, стр. XXVII и далее.

251. Арабский текст был опубликован с немецким переводом М. Вольфа под названием "Ахт Капитель" Мусы Маймуни, 2-е издание, Лейден, 1903. Текст на иврите с переводом на английский Джозефа И. Горфинкля, "Восемь глав Маймонида об этике", Нью-Йорк, 1912 (Востоковедение Колумбийского университета, том. VII).

240, 252. Эмуна Рама, стр. 81 и далее.

241, 253. Гид, Я, chs. 1, 3-16, 18-30, 37-45, 64-67, 70.

243, 254. Там же, гл. 54.

255. III, 28.

256. I, 55.

244, 257. I, 32.

[258](#). Там же, гл. 33.

[245](#), [259](#). Глава 34.

[260](#). Глава 71.

[246](#), [261](#). Там же.

[247](#), [262](#). Ср., однако, выше, стр. [xxv f.](#) (мнение о том, что Калам возник в иудаизме).

[248](#), [263](#). Глава 71.

[249](#), [264](#). Приведенные ниже цифры не соответствуют цифрам Маймонида.

[252](#), [265](#). Путеводитель, I, 73.

[266](#). Там же, 74.

[253](#), [267](#). Там же, 75.

[268](#). Там же, 76.

[269](#). См. ниже, стр. [257](#).

[270](#). Ниже, стр. [259](#).

[271](#). Выше, стр. [218](#).

[272](#). Ниже, стр. [258](#), последняя строка, и [260](#).

[257](#), [273](#). Руководство II, Введение.

[260](#), [274](#). Там же, гл. 1.

[261](#), [275](#). Глава 36.

[262](#), [276](#). Глава 46.

[264](#), [277](#). Там же, главы 51-53.

[265](#), [278](#). Chs. 55-58.

[279](#). Глава 61.

[268](#), [280](#). См. Мунк, "Путеводитель по странам" II, стр. 69, примечание 1.

[281](#). Руководство II, главы 3-6.

[271](#), [282](#). Главы. 13-18.

[272](#), [283](#). Мунк понимает предыдущее предложение иначе. Смотрите его издание, том II, стр. 157, примечание 2.

[274](#), [284](#). Руководство II, главы 19-25.

281, 285. Там же, главы 32-48.

286. III, гл. 8.

282, 287. "Восемь глав", гл. 1.

285, 288. Там же, гл. 2-5.

289. Глава 7.

288, 290. Глава 8.

289, 291. Руководство III, главы. 10-12.

290, 292. Там же, гл. 16.

292, 293. Там же, главы 17-18.

294, 294. Там же, главы 19-21.

295. Там же, главы 26 и 31.

295, 296. Там же, гл. 27.

297. Там же, гл. 50.

298, 298. Там же, главы 29-50.

299, 299. Там же, гл. 54.

304, 300. Там же, II, гл. 30.

301. Там же, III, гл. 1-7.

302. See Munk, *Le Guide des Égarés*, III, p. 8, note.

303. Там же.

304. Руководство III, главы 22-23.

305, 305. See Kaufmann, *Der Führer Maimônîs in der Weltliteratur* in *Archiv für Geschichte der Philosophie* XI (1898) p. 314 f.; reprinted in Kaufmann's *Gesammelte Schriften*, ed. Бранн, Франкфурт-на-Майне, 1910, стр. 158 и далее

306. See Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions Latines d'Aristote*, 2nd ed., Paris, 1843. Немецкий перевод. автор: Стар, Галле, 1831.

305, 307. Augustine, *De Civitate Dei*, Book VIII, ch. 5, "Nulli nobis quam isti [sc., Platonic] propius accesserunt"; ch. 9, "Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt."

306, 308. См. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIII^{me} Siècle*, Лувен, 1911, гл. 1-2; Исаак Хусик, анонимный средневековый христианский критик Маймонида, *Jewish Quarterly Review*, Новая серия, том. II, Фила. 1911, стр. 159 и далее.

309. See J. Perles, "Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen Führers", in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, XXIV (1875), p. 9 ff.

307, 310. See M. Joel, Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides, Breslau, 1876, in M. Joel, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau, 1876. J. Guttmann, Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Göttingen, 1891; id., Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und zur jüdischen Literatur, Breslau, 1902; id., Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in "Moses ben Maimon," vol. I, Лейпциг, 1908.

308, 311. См. Грец, "История евреев", том указателя, с. v., "Маймунистическая полемика".

309, 312. Опубликовано М. Л. Бислихом, Прессбург, 1837.

312a. Под редакцией В. Бахера под названием "Сефер Мусар", Берлин, 1910.

313. Опубликовано обществом "Мекизе Нирдаим", Ликк, 1866.

310, 314. Published by Munk in Mélanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1859.

315. Опубликовано издательством Bisliches, Прессбург, 1837.

316. См. Мунк, Меланж, стр. 494, примечание 1; Х. Мальтер, Шем Тоб Палкера, в Jewish Quarterly Review, новая серия, том. I, стр. 151-181, 451-501.

317. Опубликовано Верблунером, Джозефи Каспи ... Еврейский комментарий в трактате Р. Мосиса Маймонида "Далалат аль-Хайрин", Франкфурт-на-Майне, 1848.

318. Под редакцией Гольденталя, Вена, 1852.

311, 319. Английский читатель также найдет много материала на страницах Еврейской энциклопедии под именами вышеупомянутых переводчиков и писателей.

313, 320. Руководство I, глава 74, 7-е доказательство, конец.

314, 321. Опубликовано "Мекизе Нирдаим", Ликк, 1874.

315, 322. Тагм. Ханеф. 1.

317, 323. Там же, 1b-7b. Определение встречается, стр. 7b, ll. 28 и далее.

318, 324. Там же, 8a.

319, 325. Там же, 8a-10a.

322, 326. Там же, 10a-13b.

323, 327. Там же, 13b-19b.

324, 328. Там же, 20a-21b.

326, 329. Там же, 21b-24b.

330. Там же, 24.

327, 331. Там же, 25а-32.

328, 331a. See Heimann Auerbach, Albalag und seine Uebersetzung des Makâsid al-Gazzalis, Breslau, 1906, p. vii f.; Guttman, Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, vol. LVII (1913), стр. 184 и далее

328, 332. See Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, Berlin, 1871; Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIII^me Siècle, Louvain, 1911, vol. 1, p. 148 ff.

329, 333. Первое издание, Рива-ди-Тренто, 1560; современное издание, Лейпциг, 1866. Ссылки в дальнейшем даны на лейпцигское издание.

334. Смотрите Комментарий Хусика, Иуды Мессера Леона к "Логике Ветуса", Лейден, 1906, стр. 11.

335. See Joel, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, Breslau, 1862, p. 9f. (in M. Joel, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau, 1876).

330, 336. Введение к комментарию Герсониды к Пятикнижию.

337. Введение к "Милхамот Адонаи", стр. 6-7.

331, 338. Милхамот I, глава 14, стр. 91.

339. Там же, Введение, стр. 8.

336, 340. I, главы 1-4, стр. 12-35.

337, 341. Там же, гл. 5, стр. 35-36.

339, 342. Глава 6, стр. 36-48.

340, 343. Там же, главы 10-12, стр. 61-88.

342, 344. Милхамот II, главы 1-2, стр. 92-98.

345. Там же, главы 3, 5 и 6, стр. 98 ф., 104, 111 ф.

344, 346. Милхамот III, глава 3, стр. 132.

345, 347. III, главы 1-6, стр. 120-150.

349, 348. IV, главы 1-7, стр. 151-187.

350, 349. V, 3, гл. 6, стр. 264 ф.

351, 350. Там же, главы 4-6, стр. 247-264.

352, 351. Глава 12, стр. 278-285.

354, 352. VI, 1, главы 1-9, стр. 293-328.

353. Там же, гл. 10-13, стр. 328-353; гл. 15, стр. 356 и далее.

355, 354. Глава 16, стр. 359-361.

357, 355. Главы 17-28, стр. 362-416.

356. VI, 2, ч. 1, стр. 419.

358, 357. VI, 2, гл. 1-8, с. 418-441.

360, 358. Там же, главы 9-12, стр. 441-460.

359. Главы 13-14, стр. 460-463.

363, 360. Опубликовано Делитчем и Штайншнайдером, Лейпциг, 1841.

364, 361. Эз Хаим, стр. 4.

366, 362. Е. Н., стр. 3-5.

367, 363. стр. 15, л. 6 ф., также стр. 18, л. 10 ф.

364. Ч. 4, стр. 12-13, л. 24.

368, 365. Глава 9, стр. 26-27.

369, 366. стр. 17, л. 16.

367. стр. 33.

372, 368. Главы 66-72, стр. 80-89.

369. Глава 75, стр. 93-96.

373, 370. Гл. 76-78, стр. 96-99.

375, 371. Главы. 79-81, стр. 100-107.

376, 372. Гл. 82-89, стр. 107-133.

377, 373. Глава 89, стр. 133-136.

378, 374. "Путеводитель" III, 24.

379, 375. Эз Хаим, глава 90, стр. 136-144.

376. "Руководство" III, главы 12, 13, 25, конец.

380, 377. Эз Хаим, глава 94, стр. 149-154.

382, 378. Главы 96-100, стр. 160-176.

379. Главы 101-102, стр. 177-181.

380. Эз Хаим, стр. 116-117.

383, 381. Глава 103, стр. 181-185.

384, 382. Главы. 104-105, стр. 185-187.

385, 383. Гл. 106, стр. 187 и далее; гл. 109, стр. 194 и далее.

384. Chs. 107-108.

387, 385. Chs. 110-112.

389, 386. Изд. Ferrara, 1556 (без нумерации страниц).

390, 387. "Или Адонай", Введение, стр. 6-7 (не пронумеровано).

391, 388. Книга I, разделы 1-2.

389. Там же, раздел 3, глава 2.

390. Там же, гл. 3.

392, 391. Там же.

392. Там же, гл. 4.

393, 393. Книга II, раздел I.

395, 394. Там же, раздел 2.

395. Раздел 3.

396. Раздел 4.

398, 397. Раздел 5.

398. See M. Joel, "Don Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren," Breslau, 1866 (in M. Joel, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau, 1876), p. 54 f.

402, 399. Или Адонай, II, раздел 6.

400. Там же, III, введение.

403, 401. Там же, раздел 1.

404, 402. Раздел 3.

405, 403. Раздел 4.

406, 403a. Симон бен Земах Дюран (1361-1444). Он был родственником Герсониды, авторитетного раввина и автора научно-философского труда под названием "Маген абот". В отличие от своего более выдающегося родственника, Симон Дюран был против крайних взглядов, принятых такими людьми, как Альбалаг, Моисей Нарбоннский или сам Герсонид, и выступал за возвращение к более умеренной точке зрения Маймонида. Не претендуя на оригинальность, его работы демонстрируют широкую начитанность и знакомство с научной и философской литературой того времени. See Guttman, "Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie," in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, vol. 52 (1908), pp. 641-672, vol. 53 (1909), pp. 46-97, 199-228. Из

исследований Гуттмана следует, что Альбо не может претендовать на какую-либо оригинальность даже в том, что касается сведения основных догм иудаизма к трем. Первая часть "Иккарима" оказывается компиляцией Крескаса и Дюрана и не более оригинальна, чем остальная часть книги. Если учесть, что, хотя он и обязан Дюрану главным пунктом своего вклада, Альбо никогда не упоминает его, обвинение в плагиате, выдвинутое против него, недалеко от оправдания. См. ниже, стр.407.

407, 404. הנוצר יסודי, опубликованные Ефремова Deinard, Карни, Н. Дж., 1904. Первоначально произведение было написано на испанском языке и переведено на иврит Джозефом Ибн Шемтобом.

404a. См. также примечание 403a.

408, 405. העקר יסודי, изд. Варшава, 1877, стр. 13-14.

406. Там же, стр. 14-17.

409, 407. стр. 21-25.

408. Во введении к своему комментарию к одиннадцатой главе мишнического трактата "Синедрион" (глава Хелек).

410, 409. Крескас; ср. выше, стр.392.

410. Иккарим, I, ч. 3, стр. 25-31.

411, 411. Главы 4-7, стр. 31-39.

412, 412. Глава 8, стр. 39-46.

413. Глава 9, стр. 46-48.

413, 414. Главы 10-11, стр. 48-58.

415. Глава 12, стр. 58-60.

416. Главы 13 и 15, стр. 60-61 и 64-68.

414, 417. Глава 14, стр. 61-64.

415, 418. Глава 17, стр. 7-76.

419. Глава 18, стр. 76-78.

416, 420. Глава 23, стр. 84-86.

418, 421. Глава 24, стр. 87-90.

422. Глава 25, стр. 90-92.

419, 423. Глава 26, стр. 93.

424. Книга II, главы 4-5, стр. 107-114.

425. Там же, гл. 7, стр. 117-118.

420, [426](#). Главы 8-10, стр. 118-125.

[427](#). Главы 11-13, стр. 125-140.

[428](#). Глава 12, стр. 129-133.

421, [429](#). Книга III, главы 1-5, стр. 197-214.

[430](#). Главы 6-7, стр. 214-218.

423, [431](#). Главы 8-11, стр. 218-228.

424, [432](#). Главы 13-20, стр. 229-246.

[433](#). Книга IV, главы 1-6, стр. 279-294.

425, [434](#). Главы 7-15, стр. 294-313.

427, [435](#). Гл. 29-35, стр. 338-356.

429, [436](#). See Guttman "Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie," Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, vol. 57 (1913), p. 177 ff.

[437](#). Смотрите Гуттманна, как в предыдущем примечании.

[438](#). См. предыдущее примечание.

430, [439](#). См. примечание 436.

[440](#). Смотрите Еврейскую энциклопедию С. V.

[441](#). J. E. s. v.

431, [442](#). See Zimmels, "Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance," Leipzig, 1886; Appel, "Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältniss zu griechischen und zeitgenössischen Anschauungen," in Archiv für Geschichte der Philosophie, vol. XX, стр. 387-400, 496-520; Мунк, Меланж, стр. 522-528.

[443](#). Хусик, "Комментарий Иуды Мессера Леона к логике Ветуса", Лейден, 1906.

[444](#). Еврейская энциклопедия, с. V.

СПИСОК БИБЛЕЙСКИХ И РАВВИНСКИХ ЦИТАТ

Библия

Бытие: 1, 1, с. 110;

1, 2, с. 118;

1, 3, с. 120;
1, 6, с. 118;
1, 9, с. 121;
1, 11, с. 121;
1, 21, с. 121;
1, 25, с. 121;
1, 26, с. 121, 268;
1, 27, с. 94, 121;
1, 28, с. 121;
2, 7, с. 121, 214;
2, 19, с. 121;
6, 6, с. 227;
8, 21, с. 102;
11, 7, с. 268;
14, 22, с. 369;
гл. 15, с. 280;
15, 4, с. 280;
15, 12 и далее, с. 225;
18, 10, с. 340;
27, 34-41, с. 74;
28, 13, с. 94;
28, 20, с. 105;
36, 31, с. 295.

Исход: 2, 13, с. 232;
2, 17, с. 232;
3, 14, с. 95;
5, 2, с. 160;
7, 3, с. xiv, 42;
9, 12, с. 74;
15, 26, с. 403;
20, 2, с. 194, 233;
20, 11-12, с. 233;
20, 17, с. . 83;
20, 35, с. 409;
22, 26, с. 74;
23, 21, с. 109;
24, 10, с. 167;
33, 11, с. 381;
33, 13, с. 243;
33, 23, с. 37;
34, 6, с. 233.

Левит: 19, 17, с. 83;
19, 18, с. 83.

Числа: 10, 8, с. 227;
12, 8, с. 167;
15, 39, с. 83;
23, 10, с. 170.

Второзаконие: 2, 30, с. xiv;
4, 15, с. 35, 95;
4, 39, с. 84, 115, 220;
6, 4, с. 74;
13, 1, с. 382, 423;
15, 7, с. 83;
17, 15, с. 295;
30, 15, с. 286;
30, 19, с. xiv, 41, 286;
31, 17, с. 348;
33, 4, с. 41 ;
34, 10, с. 416.

Иисус Навин: гл. 10, с. 360.

I. Самуил: 2, 6, с. 386;
19, 20, с. 226.

II. Царств: 23, 2, с. 34.

I. Царств: 22, 20, с. xiv.

Исаия: 1, 14, с. 227;
1, 11-17, с. 82;
5, 20, с. 374;
6, 1, 8, с. 280;
11, 1-4, с. 112;
26, 19, с. 386;
40, 12, с. 208;
40, 26, с. 369;
43, 1, с. 122 ;
43, 7, с. 121;
45, 18, с. 104;
59, 19, с. 109.

Иеремия: 7, 22, с. 234;
9, 22-23, с. 124, 148, 205, 299;
18, 1 и далее, с. 207;
31, 33, с. 141.

Иезекииль: 8, 9, с. 109.

Осия: 4, 6, с. 348;
6, 3, с. 141.

Амос: 3, 2, с. 164;
5, 6, с. 141.

Михей: 6, 8, с. 168.

Софония: 2, 3, с. 148.

Малахия: 1, 9, с. 41.

Псалмы: 19, с. 216;
19, 2, с. 193;
19, 7, с. 193;
19, 8, с. 411;
19, 9-10, с. 412;
73, 11-13, с. 293;
94, 9, с. 293;
136, 6, с. 176;
139, с. 205;
145, 9, с. 376.

Притчи: 8, 22, с. 109;
25, 16, с. 244;
30, 4, с. 208.

Иов: 10, 10, с. 378;
19, 26, с. 116;
23, 13, с. xxvi;
гл. 32, с. . 349;
38, 36-37, с. 208.

Экклезиаст: 1, 14, с. 47;
2, 3, с. 47.

Даниил: 7, 1, с. 225;
10, 8, с. 278;
10, 17, с. 381;
12, 2, с. 404.

Неемия: 9, 5, с. 95.

Мишна и Талмуд

Беракот (Баб. Тал.): 17 а, стр. 44;
33 б, стр. ххvi, примечание 14, стр. 41.

Беракот (Иер. Тал.): I, стр. 83.

Песахим: 54 а, стр. ххvi, примечание 17.

Мегилла: 25 б, стр. ххvi, примечание 15.

Хагига: гл. 2, стр. 244;
11 б, стр. хvi, примечания 2 и 3.

Синедрион: 38 б, стр. 268;
99 а, стр. 408;
106 б, стр. 83.

Маккот: 23 б, стр. 416.

Об этом: ч. 4, стр. 44.

Напечатано в Соединенных Штатах Америки.